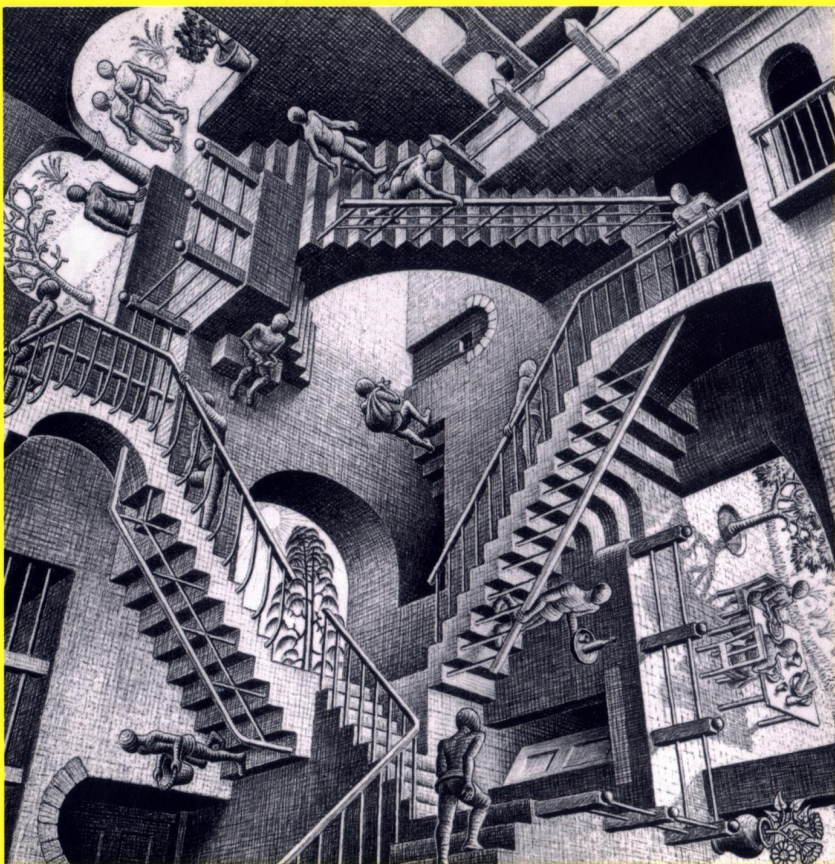


Francis J. Beckwith

Gregory Koukl

Relativism



RISOPRINT

Cluj-Napoca • 2013

Francis J. Beckwith Gregory Koukl

Relativismul

Francis J. Beckwith

Gregory Koukl

Relativismul

Traducere: SILVIAN GURANDA

Editura RISOPRINT
Cluj-Napoca • 2013

Copyright © 1998 by Francis J. Beckwith and Gregory Koukl
Originally published in English under the title

Relativism

by Baker Books,

a division of Baker Publishing Group,

Grand Rapids, Michigan, 49516, U.S.A.

All rights reserved

Copyright ediția în limba română

© 2013 IONEL CAILA

Editura RISOPRINT este recunoscută de C.N.C.S. (Consiliul Național al Cercetării Științifice). Pagina web a CNCS: www.cncs-uefiscdi.ro

Toate drepturile rezervate. Tipărit în România. Nicio parte din această lucrare nu poate fi reprodusă sub nicio formă, prin niciun mijloc mecanic sau electronic, sau stocată într-o bază de date fără acordul prealabil, în scris, al autorului.

All rights reserved. Printed in Romania. No part of this publication may be reproduced or distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the author.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BECKWITH, FRANCIS J.

Relativismul / Francisc J. Beckwith, Gregory Koukl ;
trad.: Silviu Guranda. - Cluj-Napoca : Risoprint, 2013

Bibliogr.

ISBN 978-973-53-1064-6

I. Koukl, Gregory

II. Guranda, Silviu

165.723

Editor: GHEORGHE POP

Consilier editorial: MIRCEA DRĂGAN

Traducere de SILVIU GURANDA

Tiparul executat la:

S.C. ROPRINT®S.R.L.

400 188 Cluj-Napoca • Str. Cernavodă nr. 5-9

Tel./Fax: **0264-590651** • roprint@roprint.ro

430 315 Baia Mare • Piața Revoluției nr. 5/1

Tel./Fax: **0262-212290**

CUPRINS

Mulțumiri.....	11
Introducere.....	13
Cine ești tu, ca să judeci?	13
Sexul, legile și casetele video.....	14
Un răspuns pivotal.....	17
Drumul pe care îl avem de parcurs.....	18
Partea I Să înțelegem relativismul	21
Capitolul 1	
Moartea adevărului	23
Ce este adevărul?.....	24
Plăcerea ca etică	26
Oricum e bine.....	28
Trădătorii din mijlocul nostru	31
Capitolul 2	
Ce este relativismul moral?.....	33
De două ori greșit, de două ori corect	33
Două adevăruri	34
Fiecare face cum crede	36
Să ne revizuim standardul.....	37
Mitul despre neutralitatea morală.....	41
Analfabetismul nostru moral	44
Capitolul 3	
Trei feluri de relativism	49
Relativismul creat de societate	49
Relativismul prescris de societate	51
Relativismul pe care mi-l stabilesc eu însumi.....	52
Întrebări pentru reflecție.....	54

Partea a II-a Critica relativismului	55
---	-----------

Capitolul 4

Cultura ca moralitate	57
N-o mânca pe mama-mare	58
Antropologie versus moralitate	61
Problema cu elefantul	63

Capitolul 5

Societatea definește moralitatea	67
Nu există societăți imorale	68
Nu există legi imorale	71
Reformă morală imposibilă	72

Capitolul 6

Bunul simț și moralitatea	77
O a treia cale de cunoaștere	78
Imediat și evident	83

Capitolul 7

Cele șapte inconsecvențe fatale ale relativismului	87
Prima inconsecvență	87
A doua inconsecvență	89
A treia inconsecvență	93
A patra inconsecvență	94
A cincea inconsecvență	95
A șasea inconsecvență	96
A șaptea inconsecvență	99
Concluzie la inconsecvențele relativismului	100

Partea a III-a Relativismul și educația	101
--	------------

Capitolul 8

Lămurirea valorilor	103
Ce este dogmatismul?	103
Mutilarea morală	105
Clarificarea valorilor	107

Valerile „neutre” din Hawaii.....	108
„Valoarea” de a înșela pe altul.....	109
Mitul neutralității.....	110
Capitolul 9	
Roadă relativismului: corectitudinea politică și multiculturalismul	113
Obiectiv sau relativ.....	114
Corectitudinea politică – politică, dar și corectă?.....	115
Afirmatii care se dezminț singure	119
De trei ori greșit.....	122
Principiile morale – sunt obligatorii sau nu?.....	127
Capitolul 10	
Pe drumul spre barbarie.....	135
Urmările unei dogme neîntemeiate.....	135
Dacă adevărul nu există, există puterea	140
Hărțuire din pricina normelor de comunicare.....	143
Prezumția de vinovăție.....	147
Când puterea face legea.....	151
Partea a IV-a Relativismul și politica socială.....	157
Capitolul 11	
Relativismul și legea.....	159
Principiile dreptății formulate de Rawls.....	160
Chestiuni de viață și de moarte	163
Politica sexualității	168
Probleme cu legea.....	172
Capitolul 12	
Relativismul și rostul căsătoriei	179
Căsătoria – contestată și apărută.....	179
Toleranță sau aprobare?	181
Căsătorii ciudate.....	183
Cele două temelii ale căsniciei	186

Capitolul 13	
Relativismul și sensul vieții	195
Autonomia nelimitată în medicină	196
Chestiuni terminale.....	200
Viață sau alegere?	206
Partea a V-a Cum răspundem relativismului.....	213
Capitolul 14	
Tactici de combatere a relativismului.....	215
Tactica nr. 1	216
Tactica nr. 2	221
Tactica nr. 3	224
Tactica nr. 4	227
Falimentul relativismului	232
Capitolul 15	
Maimuțărirea morală	237
Sentimente datorate genelor?.....	237
Evoluția principiilor morale	239
Standardul dublu al lui Wright.....	241
Comportament de cimpanzeu.....	244
Evoluționiștii se înșeală în privința eticii.....	249
Capitolul 16	
De ce moralitate?	251
Patru observații	251
Limitarea alegerilor	253
Verdictul final	258
Bibliografie selectivă.....	261

Lui Howard Hoffman, M.D. Generozitatea ta, încurajările și prietenia ta, continuă să fie o mărturie a loialității tale față de adevăr, bine și frumos. Este o onoare și o binecuvântare să fiu beneficiarul virtuților tale personale și profesionale.

— Francis J. Beckwith

Fratelui meu, Mark, care m-a stârnit la această călătorie, și fratelui meu, Dave, care a început aventura alături de mine.

— Gregory Koukl

Mulțumiri

Există câțiva oameni care merită mulțumiri speciale pentru rolul pe care l-au jucat în influențarea și formarea contribuției mele la această carte. Mai întâi și mai presus de toate e vorba de soția mea, Frankie, pentru încurajările sale, sprijinul, dragostea și îndrumările ei, a cărei prezență nu încetează să îmi aducă aminte că s-ar putea să am habar de vreun lucru sau două despre univers, ca întreg, dar că întâmpin dificultăți tocmai la anumite detalii. Un cald „mulțumesc” le adresez studenților mei de la Trinity International University și celor cărora am avut onoarea să le predau la Whittier College (1996-1997) și la UNLV (1987-1996), ale căror întrebări, putere de pătrundere și intelect ascuțit m-au constrâns să îmi ascut unele argumente din textul de față. Strădania editorială a lui Amy Boucher, precum și sugestiile ei m-au ajutat să îmi fac mai accesibile capitolele pentru o audiență mai largă.

În cele din urmă, doresc să mulțumesc unor oameni de știință contemporani care au exercitat o influență puternică asupra dezvoltării mele intelectuale, dar deopotrivă și asupra tipului de pledoarie pe care o prezint în această carte: J.P. Moreland, Phillip Johnson, Hadley Arkes, John Warwick Montgomery, Michael Bauman, Francis Canavan și Robert P. George. Nivelul la care mă voi fi ridicat este o consecință tocmai a umerilor pe care stau.

— Francis J. Beckwith

Sunt îndatorat unei mâini de oameni al căror ajutor a fost vital pentru dezvoltarea gândirii mele și pentru scrierea prezentei cărți. Regretatul dr. Francis Schaeffer, a pus o temelie gândirii mele, iar energicul J.P. Moreland continuă să construiască cu eleganță pe această temelie, dimpreună cu ceilalți mentori ai mei de la departamentul de filosofie de la Talbot School of Theology.

Am primit un ajutor prețios la editare din partea lui Amy Boucher Pye de la Baker, de la Susan Titus-Osborne de la Christian Communicators, și de la Nancy Ulrich de la Stand for Reason. Sunt, deopotrivă, adânc îndatorat vajnicilor lucrători de la Stand for Reason – în special lui Melinda Penner – pentru puterea lor de pătrundere, încurajările, viziunea și provocarea lor.

În cele din urmă, vreau să mulțumesc miilor de oameni care, de-a lungul anilor, m-au sunat în timpul emisiunilor mele de la radio și care mi-au împărtășit părerile lor critice.

— Gregory Koukl

Introducere

Cine ești tu, ca să judeci?

În America zilelor noastre se pare că nu ne gândim deloc să ținem laolaltă pe măsuta la care ne bem cafeaua aceste două cărți – *The Book of Virtues* (Cartea virtuților) și *Madison County* (Districtul Madison)¹. Totuși, în aceste State Unite ale Americii noastre noi afirmăm cu fermitate că adevărul și moralitatea sunt relative, în vreme ce deplângem absența virtuților și sporirea lipsei de cuviință.

Credem, sau spunem că noi credem, că fiecare om are dreptul la o opinie personală, cu excepția acelor care susțin că ei au o părere mai bună decât a altora (deși chiar noi credem că părerea noastră despre acest subiect este

¹ *The Bridges of Madison County* (Podurile din districtul Madison) este titlul complet al unui film realizat în 1992 după nuvela cu același nume a lui Robert James Waller. Aici se face aluzie la imoralitatea din povestea amoroasă care se țese prin anii '60 între o italiancă singuratică, dar căsătorită, și un fotograf de la National Geographic care vizitează districtul Madison din statul Iowa, pentru a realiza un eseu fotografic privind podurile cu acoperiș specifice zonei. În anul 2002 același scriitor a publicat un epilog la nuvela anterioară, intitulat *A Thousand Country Roads* (O mie de drumuri de țară). În noua sa nuvelă, autorul descrie urmarea vieții celor două personaje, după consumarea aventurii lor amoroase, desfășurată în patru zile: cei doi nu s-au mai întâlnit niciodată, dar vieților lor rămân legate laolaltă până la moarte. Este limpede pentru cititor că autorii cărții de față pun în antiteză această aventură amoroasă, descrisă în *Districtul Madison*, cu moralitatea de care se ocupă *Cartea virtuților* – n.trad.

mai bună decât părerea lor despre noi înșine). Cultura noastră academică se ține de tezele relativismului moral în timp ce îi marginalizează pe aceia care par că violează legile ei îndreptate împotriva lipsei de sensibilitate, a intoleranței și a incorectitudinii politice. Vrem nu doar să rămânem cu prăjitura, ci în același timp să o și mâncăm.

Și totuși, în ciuda acestui echivalent cultural al unei tulburări de personalitate multiplă, titlurile știrilor noastre zilnice sunt pline de teme etice, morale și sociale, de la avort la suicidul asistat medical și până la acțiuni de ameliorare socială². Din nefericire, mulți par să presupună astăzi că o discuție rațională nu își găsește locul în conflictul legat de chestiunile morale și că, de fapt, nici nu există vreun răspuns la astfel de întrebări. Mulți consideră că suntem pur și simplu blocați în propriile noastre păreri și că toate aceste păreri sunt relative, neîntemeindu-se pe adevăruri morale obiective și neschimbătoare.

Sexul, legile și casetele video

În toamna lui 1992, am luat parte la niște dezbateri despre moralitate în mass-media (aici vorbește Francis Beckwith). Sponsorizată de Clark County Bar Association din Nevada, rolul dezbaterilor era de a clarifica responsabilitatea pe care o are mass-media când difuzează programe care conțin nuditate, violență și obscenități. Dintre participanți făceau parte doi realizatori de emisiuni radio, doi avocați (dintre care unul era un feminist

² În textul original: *affirmative actions* – o politică socială sau un program social care urmărește să redreseze niște discriminări săvârșite anterior prin aplicarea unor noi măsuri care să asigure șanse egale, ca de pildă în ce privește educația sau găsirea unui loc de muncă – n.trad.

convins), proprietarul unei linii telefonice erotice, managerul general al unui post local de televiziune, o mamă care își educa acasă copiii, un disc jokey creștin de la radio, un reporter de televiziune și un filosof, adică eu însumi.

Am fost de acord cu majoritatea participanților care nu erau de părere că o cenzură impusă de guvern ar reprezenta o soluție pentru problemele noastre din mass-media. Cu toate acestea, am accentuat că lipsa de cenzură nu va împiedica mass-media să emită judecăți morale despre programele lor sau să fie cu luare aminte la modul negativ în care aceste programe îi afectează atât pe tineri, cât și întreaga populație.

Imediat după aceste comentarii, o femeie agitată din audiență a ridicat mâna și mi-a adresat întrebarea cheie: „Cine ești tu, ca să judeci?” Desigur, la această întrebare nu intenționa să primească un răspuns. Nu era vorba despre o interogație a cuiva care căuta adevărul, ci mai degrabă de o întrebare retorică. Femeia cu pricina spunea de fapt: „Dr. Beckwith nu ai dreptul să emiți judecăți morale despre anumite persoane sau despre întreaga societate”

Deși întrebarea nu era intenționată pentru a primi un răspuns, eu totuși am replicat: „Cu siguranță că am dreptul să fac judecăți morale. Sunt o persoană umană rațională, conștientă de principiile fundamentale ale logicii și judecăților morale. Consider că sunt îndreptățit să fac judecăți morale.” Răspunsul acesta a șocat-o pe femeia respectivă. Am continuat: „Afirmția dumneavoastră, că eu nu aș avea dreptul să emit judecăți morale, este ea însăși o judecată morală la adresa mea. Ca atare, afirmația dumneavoastră se autocontrazice.”

Cu toate că audiența a pufnit în râs din cauza acestui schimb de replici, chestiunea ridicată de tânăra femeie este una serioasă, o întrebare pe care mulți o ridică în cultura

noastră contemporană. Este o întrebare serioasă pentru că presupune existența *relativismului moral*, concepția conform căreia în privința chestiunilor morale nu ar exista niciun fel de răspunsuri universal valabile, nici corecte, nici greșite, niciun fel de judecăți juste sau nepotrivite, și, deci, nicio modalitate rezonabilă sau rațională de a deosebi moral lucrurile, modalitate care să poată fi aplicată în orice vreme, în orice loc și la orice persoană. Unii din cei ce îmbrățișează relativismul moral par că vor să spună că nu există decât păreri subiective, care nu se deosebesc cu nimic de sentimentele omului față de echipa lui favorită de fotbal, față de un anumit star de cinema sau față de o anume aromă de înghețată.

Numai că tânăra din sală nu înțelesese pe deplin scopul cu care îmbrățișase relativismul moral. Deși adoptarea acestuia este destul de atrăgătoare într-o societate a cărei elită ne învață să fim „toleranți”, „cu mintea deschisă” și „să nu judecăm” (deși, în mod ironic, astfel de valori se află în contradicție cu relativismul moral), oamenii care îmbrățișează această concepție rareori o și duc până la concluziile sale ultime.

Pentru a putea nega existența unor categorii morale obiective universal valabile, ar trebui să se admită că Maica Tereza nu era nici mai presus și nici mai prejos din punct de vedere moral decât Adolf Hitler, sau că a tortura niște copii de trei ani ca să te distrezi nu este nici bine, nici rău, că a da 10% din surplusul tău financiar unor persoane invalide nu este un lucru nici just, nici greșit, și că a asigura locuința și hrana pentru soția și copiii tăi nu este nici rău, nici bine.

Un răspuns pivotal

Tocmai într-un astfel de climat marcat de contradicții, de inconsecvență și chiar de constrângeri, Gregory Koukl și cu mine acționăm și ne adresăm relativismului moral, acestui crez al unei părți însemnate din cultura americană în special în sfera educației, a jurisprudenței și a politicii sociale. Scriem nu atât ca să criticăm, cât ca să îi echipăm pe cei care caută adevărul într-o epocă a confuziei.

Deși există și alte tipuri de relativism³, noi nu discutăm decât despre relativismul moral, cu excepția unei scurte porțiuni din Capitolul 9 unde evaluăm concepțiile celor care susțin că moralitatea este un lucru relativ *deoarece* cunoașterea – inclusiv cea morală – nu ar fi obiectivă.

Este evident că relativismul ne-a infestat societatea și că ne-a afectat aproape toate aspectele culturii noastre. Scopul prezentei cărți este să confruntăm cititorul cu provocarea pe care o aruncă relativismul, într-un mod care să fie nu numai riguros din punct de vedere intelectual, dar și accesibil pentru omul de rând care se confruntă cu relativismul în diferite situații, inclusiv în curricula școlară a copiilor săi, în conversații obișnuite, în sălile de clasă de la liceu, în piața cetății și la biserică.

Căci din toate plângerile pe care le-au ridicat conservatorii împotriva relativismului, puține lucruri de valoare s-au publicat, care ar fi putut să ajute oamenii în viața lor cea de toate zilele, inclusiv în amfiteatrele universităților. Această carte este o încercare de a veni în întâmpinarea nevoilor lor.

³ Vezi Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (Mintea îngustă a Americii), (New York: Simon and Schuster, 1987), ca și James E. Harris, *Against Relativism* (Împotriva relativismului), (Chicago: Open Court, 1992).

Drumul pe care îl avem de parcurs

Deși cartea de față este rezultatul unui efort colectiv, trebuie recunoscut meritul de bază al fiecăruia dintre autori. Gregory Koukl este autorul capitolelor de la 1 la 7 și de la 14 la 16; Francis (Frank) Beckwith este autorul introducerii și al capitolelor de la 9 la 13. Gregory și Frank au scris împreună capitolul 8 și fiecare din ei a analizat critic, a editat și evaluat munca celuilalt. Pe alocuri fiecare a încorporat sugestiile celuilalt.

Pentru a preveni confuzia, fiecare autor va vorbi la persoana întâia plural – „noi”, la capitolele scrise de el, cu excepția locurilor unde vrea să comunice experiența sa personală sau ceva ce nu poate fi exprimat în mod adecvat la persoana întâia plural. În astfel de cazuri, el va vorbi la persoana întâia singular – „eu”

În Partea I (Cap. 1-3) Gregory definește relativismul moral și examinează cele trei varietăți ale acestuia cu care oamenii au de a face. De asemenea, examinează cadrul cultural în care relativismul a ajuns să prevaleze.

În Capitolele de la 4 la 7 (Partea a II-a) el își expune critica la adresa acestei noi filosofii și apără obiectivismul moral, concepția conform căreia standardele morale obiective există și ele sunt aplicabile în orice loc, în orice vreme și la orice persoană.

În Părțile a III-a și a IV-a Frank (Francis Beckwith) explică cum a influențat relativismul moral filosofia maselor și cum trebuie să abordăm chestiunile sociale. Capitolele de la 8 la 10 se focalizează pe educație. Capitolul 8 (scris împreună cu Greg) are de-a face cu lămurirea valorilor și impactul acestora asupra educației. În Capitolele 9 și 10, Frank dezbate subiectele controversate ale

corectitudinii politice (*political correctness*) și multiculturalismului, care presupun relativismul moral și neagă adevărul obiectiv.

Cum anume conceptele autonomiei personale și relativismului moral ne-au influențat legile și cultura publică, acestea sunt discutate în Capitolul 11. Capitolele 12 și 13 cercetează impactul pe care-l are relativismul asupra a trei domenii sociale: căsătoria între persoane de același sex, suicidul asistat medical și avortul.

Cartea trage concluzii în partea a V-a, în care Gregory schițează răspunsurile date relativismului. Capitolul 14 pune la îndemâna cititorului tacticile prin care această filosofie poate fi combătută.

Cu toate că un om poate fi obiectivist în ce privește morala, și totuși să nu creadă în Dumnezeu, în Capitolele 15 și 16 Greg argumentează că o concepție teistă despre univers – un univers în care există Dumnezeu – pledează cel mai bine în favoarea unei moralități obiective.

Partea I

Să înțelegem relativismul

Capitolul 1

Moartea adevărului

Allan Bloom, scriitor de referință al criticii adresate educației americane, în cartea sa *The Closing of the American Mind* (Mintea îngustă a Americii) își începe analiza astfel: „Există un lucru despre care profesorul poate fi sigur: aproape orice student care intră pe porțile universității crede sau spune că el crede că adevărul este relativ. Putem observa reacția studenților dacă le punem la îndoială convingerea: rămân perplecși. Faptul că cineva ar trebui să privească afirmația lor altfel decât ca de la sine evidentă îi uluiește, de parcă respectivul ar contesta că doi plus doi fac patru”⁴.

Ceea ce profesorul Bloom observă nu este o tendință, ci o revoluție. Ca toate revoluțiile, nici aceasta nu a început cu o împușcătură sau cu o ghiulea, ci cu o idee care a fost șoptită în multe medii diferite și în diverse situații. Această revoluție a început în academii și, în cele din urmă, a înghițit omul de rând. Creșterea sa a fost atât de subtilă și atât de minuțioasă încât azi a ajuns o convingere centrală – nu doar pentru elita din facultăți, ci și pentru oamenii de rând, atât pentru intelectuali, cât și pentru muncitori, deopotrivă.

⁴ Vezi Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (Mintea îngustă a Americii), (New York: Simon and Schuster, 1987), p.25.

Ce este adevărul?

De prin anii '60 suferim chinurile facerii ale acestei revoluții în sfera gândirii, o revoluție pe cât de tăcută, pe atât de disperată – moartea adevărului. Prin „adevăr” nu înțelegem aici ceva de genul unei păreri personale. Mai degrabă ne referim la moartea a ceea ce Dr. Francis Schaeffer a numit drept „adevărul adevărat”, adică ne referim la moartea ideii că vreun lucru oarecare ar putea fi cunoscut cu certitudine.

Azi ne-am pierdut încrederea că afirmațiile făcute despre o anumită stare de fapte ar putea însemna ceva mai mult decât doar niște simple păreri; nu mai știm dacă, dincolo de preferințele noastre subiective, cutare lucru este sau nu cert. Acum, cuvântul *adevăr* înseamnă „adevărat pentru mine” și nimic mai mult. Am intrat în epoca scepticismului dogmatic.

Ideile care se șușotesc pe la colțuri sunt arareori analizate așa cum se cuvine, pentru că ele pur și simplu nu ne atrag suficient atenția. Însă, prin repetiție și prin acceptarea lor pasivă, cu timpul ele capătă forța înțelepciunii populare, devenind „un adevăr” pe care toată lumea îl știe, dar asupra căruia nimeni nu s-a oprit ca să îl examineze, un fel de legendă urbană.

De îndată ce astfel de idei prind rădăcini, ele sunt greu de clintit. Încercările de acest gen duc la acea privire uluită descrisă de Bloom când „omul nu poate să priceapă”.⁵ Ideile

⁵ Când Chuck Colson a trimis o scrisoare Universității Harvard cu titlul „De ce este cu neputință să predai etica la Harvard Business School” (*Why it's Impossible to teach Ethics at Harvard Business School*) chiar acesta a fost răspunsul pe care l-a primit. După cum s-a menționat într-un interviu radio cu James Dobson, președintele fundației *Focus on the Family* (Familia în centrul atenției). Înregistrarea care a fost difuzată de Focus on the Family este: Chuck Colson, „Problema eticii: De ce oamenii buni fac lucruri rele” (*The Problem of Ethics: Why Good People Do Bad things*), O scrisoare către Harvard Business School, copyright 1991, Prison Fellowship, P.O. Box 17500, Washington D.C. 20041.

au devenit atât de mult parte a constituției noastre intelectuale în devenire încât suntem tot mai incapabili de auto-reflecție critică. Și chiar dacă am fi în stare, suntem oricum prea puțin convingși că o astfel de analiză ar aduce ceva bun. Așa cum Kelly Monroe a remarcat în cartea sa *Finding God at Harvard* (Cum să îl găsești pe Dumnezeu la Harvard): „Studentii se simt mai în siguranță să fie sceptici decât să acorde încredere, și mai în siguranță să caute la nesfârșit decât să găsească în cele din urmă.”⁶

Când adevărul moare, toate subspeciile lui, precum etica, pier dimpreună cu el. Dacă adevărul nu poate fi cunoscut, atunci conceptul de adevăr moral devine incoerent. Etica se relativizează, iar binele și răul contează doar ca simplă părere individuală. Faptul ar putea aduce a libertate morală, dar în cele din urmă sună a aramă goală. „Libertatea din zilele noastre”, se lamenta un absolvent de la Harvard, „este libertatea de a ne dedica acelor valori care ne plac, cu condiția ca să nu le credem adevărate”.⁷

Moartea adevărului în societatea noastră a creat decadența morală, când „orice dezbatere se termină cu întrebarea pusă ca de la tejghea «și cine zice asta, mă rog?»”⁸ Când abandonăm ideea că același set de legi se aplică tuturor ființelor umane, tot ce ne mai rămâne este părerea personală subiectivă.

⁶ Kelly Monroe, ed., *Finding God at Harvard* (Cum să îl găsești pe Dumnezeu la Harvard), (Grand Rapids: Zondervam, 1996), pag. 15

⁷ ibidem, pag. 17

⁸ Apărută în *The Presbyterian Layman*, iulie-august 1996, pag. 8

Plăcerea ca etică

Când moralitatea se reduce la gusturi personale, oamenii schimbă întrebarea morală „Ce e bine?” cu cea despre plăcere „Ce te face să *te simți* bine?” Ei își afirmă dorințele și apoi încearcă să își îmbrace rațional opțiunile într-un limbaj moral. Într-o astfel de situație, „coada... dă din câine” În loc ca moralitatea să exercite o constrângere asupra plăcerii („Vreau să fac cutare lucru, dar nu ar trebui totuși să îl fac”), plăcerea definește moralitatea („Vreau să fac cutare lucru, și voi căuta o cale de a-l justifica”). Acest efort de a lua o decizie etică nu este nimic mai mult decât un interes personal acoperit de un voal subțire – plăcerea se transformă în etică.

Când ne guvernează interesul personal, faptul acesta are un impact profund asupra comportamentului nostru, influențându-ne în special modul în care tratăm celelalte ființe umane. Noțiunile de respect uman și demnitate depind de existența adevărului moral. Fără acesta, nu există obligația de a ne jertfi pentru ceilalți. Din contră, putem să ne debarasăm de ceilalți dacă ne deranjează sau dacă ne costă prea mult, ori când ne incomodează stilul nostru de viață.

Mai jos urmează o poveste adevărată despre un nou născut căruia îi vom zice «bebe Garcia». Lucrurile s-au petrecut într-un mare spital din zona Los Angeles-ului. Vă redau exact toate detaliile, așa cum mi le-a relatat Jennifer, asistenta implicată în acest caz:

Într-o noapte, o asistentă din tura mea a venit și mi-a spus: Jennifer, trebuie să mergi să-l vezi pe «bebe Garcia». Modul în care mi-a spus asta m-a băgat la bănueli. *Văd nou născuți în fiecare oră*, m-am gândit eu.

M-a condus până la o cămăruță pe care asistentele o folosesc în momentele lor de pauză. Femeile trăgeau din țigară și beau cafea, cu picioarele pe măsuța de oțel inoxidabil. Acolo, întins pe metalul rece, zăcea un nou născut în pielea goală.

- Ce-i cu copilașul ăsta întins pe măsuță? am întrebat timidă.

- E un prematur de nouăsprezece săptămâni, mi-a spus una din ele. Nu facem nimic ca să îl salvăm, dacă nu are măcar douăzeci de săptămâni.

Am remarcat că pieptul copilașului se zbătea repede. L-am ridicat ca să îl văd mai de aproape.

- Copilul e încă viu! am exclamat eu. Mă gândeam că poate celelalte asistente nu observaseră.

Atunci am înțeles adevărul acela oribil: asistentele știau că e viu, dar nu le păsa. Îi spusese deja mamei copilului că acesta era mort, fiind prematur. Apoi l-au luat și l-au zvârlit pe masa rece, de oțel, ca să moară acolo. Pielea-i era plină de pete albe, iar gurița o ținea căscată, în încercarea de a respira.

Am făcut singurul lucru care îmi putea trece prin minte atunci. L-am ținut strâns la piept, ca măcar în acele ultime clipe de viață, să aibă parte de un pic de căldură și de dragoste, și să moară așa.

Chiar atunci una dintre asistente, o femeie masivă și severă, a năvălit în cameră:

- Jennifer, ce faci cu copilul ăla? a urlat ea la mine.

- E încă viu...

- E încă viu pentru că îl ții tu în brațe! Și, apucându-l cu o mână de ceafă, mi l-a smuls, a deschis un dulap de metal și a scos un recipient cu formaldehidă. A zvârlit copilul înăuntru și a trântit capacul deasupra. Copilul a murit pe loc.

Pentru ele, acest copil nu era o ființă umană. Peste șapte zile s-ar fi încadrat în barem, dar acum, la numai nouăsprezece săptămâni era doar un gunoi.⁹

⁹ Așa cum i-a relatat Jennifer Personius lui Gregory Koukl, în noiembrie 1988.

Dacă nu există adevăr, atunci nimic nu are valoare transcendentă, nici chiar oamenii. Moartea moralității reduce omul la statutul de creatură oarecare. Când persoana umană este privită ca un obiect, atunci ea începe să fie tratată asemeni unui obiect.

Oricum e bine

Moartea moralității produce deopotrivă o mentalitate de genul „oricum e bine” Normele sexuale nu doar că se liberalizează, ci își pierd orice limită pentru că nu mai există nicio limită. Ann Landers a prezentat următoarea scrisoare pe care a primit-o din partea unuia din cititorii ei „eliberați de moralitate”:

Dragă Ann,

Sunt un bărbat, pe la sfârșitul deceniului al șaselea de viață, divorțat, pensionar. Sora mea are aproape șaiszeci de ani și e văduvă. Ne culcăm de două ori pe săptămână – asta se întâmplă de acum opt ani, de când soțul ei a murit. De fapt, pe când eram adolescenți, ne-am jucat destul unul cu altul, dar nu am avut contact sexual. Nu e vorba de dragoste, ci de sex, sex pe bune.

Amândurora ne plac escapadele astea, care ne conferă un somn odihnitor. Nimeni nu știe, așa că nimeni nu e deranjat, sau poate crezi că ne păcălim pe noi înșine?

— Fără nume, fără localitate, vă rog

Dragă domnule Fără Nume

Ești bolnav, bolnav, bolnav. Dacă aveam adresa dumitale, ți-aș fi trimis o carte poștală cu urarea: Însănătoșire grabnică.¹⁰

¹⁰ Ziarul *Los Angeles Times*, 22 august 1992, E4.

Încă și mai slabă a fost reacția Americii atunci când arta a fost chemată în justiție de un tribunal din Cincinnati. Acțiunea juridică s-a îndreptat împotriva lucrărilor lui Robert Mapplethorpe expuse la Centrul de Artă Contemporană, un fotograf talentat care s-a distins, printre alte lucruri, prin fotografii despre viața statică a florilor. Fotografiile expuse includeau următoarele: o poză cu o fetiță de zece ani șezând pe un scaun cu genunchii aduși la piept și cu organele genitale vizibile; o fotografie cu un bărbat în pielea goală, dar încălțat cu cizme de cowboy, îndoit de spate și cu un bici de vite înfipt în fund și o poză cu un bărbat care arunca un jet de urină în gura altuia.

Muzeul a fost acuzat că promovează pornografia. În timpul procesului, custodele unui alt muzeu, care a pledat în favoarea expoziției lui Mapplethorpe, a fost întrebat dacă fotografia cu urinatul este artă.

- Da, a spus el.
- Este un obiect de artă?
- Da.
- De ce?
- Datorită compoziției și a modului de utilizare a luminii.

Fiecare din cele trei fotografii au fost achitate de acuzația de pornografie și au fost considerate drept obiecte de artă, după care, Dennis Prager, comentator în materie de chestiuni sociale, invitat la un talk show la radio, a remarcat: „Doamnelor și domnilor, dacă unii din artiștii de vârf ai unei civilizații privesc la un om urinand în gura altui om și văd în aceasta doar o compoziție și un joc de lumini, dar nu văd că se urinează pe propria lor civilizație, înseamnă că avem o problemă.”¹¹

¹¹ Dennis Prager, „Multiculturalism and the War Against Western Values” (Multiculturalismul și războiul împotriva valorilor occidentale), înregistrare audio, 7 octombrie 1991, disponibilă prin Ultimate Issues, 800-225-8584.

Și chiar avem o problemă. O cameră video de securitate din Marea Britanie a înregistrat doi băieți care îl duceau calmi deoparte pe un țânc ce abia învățase să meargă, pentru ca mai apoi să îl ciomăgească până și-a dat sufletul. O mamă din California de Sud i-a legat frumușel pe cei doi copii ai săi cu centurile de siguranță, după care și-a scufundat mașina într-un râu, ca să își poată relua afacerea amoroasă cu un bărbat care nu o voia cu copii cu tot¹². Conducătorul unei organizații naționale de apărare a drepturilor animalelor a afirmat că animalele sunt echivalentul moral al oamenilor¹³. Un cuplu de tineri studenți din New Jersey au dus un copil într-o cameră de motel, l-au lovit în cap și apoi l-au aruncat la tomberonul de gunoi. Colegiul American al Medicilor de Urgență estimează că 70.000 de bătrâni americani sunt abandonați anual de către membrii familiilor lor, o practică numită „bascularea lui mamaia”¹⁴. Și lista continuă.

Cu aceste ilustrații nu încercăm să speculăm în favoarea senzaționalului. Astfel de evenimente nu sunt deloc ieșite din comun, le putem viziona aproape zilnic în sufrageria noastră la fiecare program de știri de seară.

Generația noastră a instituționalizat relativismul moral. Ne-am rupt dinții din pricina filosofiei că cel mai sublim scop în viață este să fim fericiți și că, în mod virtual, orice mijloc este îndreptățit să ne servească acestui scop. Niciodată nu ne vom mai permite să sugerăm nevoia de cenzură morală pentru niște practici sexuale care cu o

¹² Stephanie Saul, *New York Newsday*, 20 iulie 1995, A17.

¹³ Ingrid Newkirk, director național la People for the Ethical Treatment of Animals (Oamenii pentru tratarea etică a animalelor), citat în articolul „To Market, To market” (La piață, la piață) apărut în *L.A. Times Magazine* din 22 martie 1992.

¹⁴ *New York Times* din 26 și 29 martie 1992, și *Time* din 6 aprilie 1992, citat și de *World New Digest*, 13 aprilie 1992.

generație în urmă erau privite ca perverse. Acum considerăm bicele înfipite în fund și urinatul în gura altuia drept opere de artă, avortul – un drept constituțional, infanticidul – o alternativă rezonabilă, în loc de a-i purta de grijă unui copil care s-a născut cu un oarecare defect, familiile lesbiene și homosexuale – drept normale, iar consumul de droguri – o distracție națională.

„Este posibil”, observă Prager, „ca și alte societăți să fi decăzut la fel de rapid, precum a decăzut America din 1960 încoace, dar nu cunosc niciuna măcar”¹⁵.

Trădătorii din mijlocul nostru

Aceasta nu este o „moralitate” pe care noi doar, ci chiar o tolerăm; am ajuns campioni ai ei. Ne mândrim cu toleranța noastră, dar nu tolerăm pe nimeni care nu ne împărtășește lipsa de prejudecăți. „Cine ești tu ca să judeci?”, întrebăm noi. „Cum de îți permiți să judeci o asistentă pentru ceea ce face cu un fetus care oricum murea? Sau să critici preferințele sexuale ale unor frați care au același tată? Sau să conțești vederile artistice ale altuia?”

Acest ghiveci împruțit de nimicnicie etică este moștenirea tristă a anilor '60. Totuși, atunci când filosofia noastră morală ne transformă în victime, când libertatea noastră personală încetează din pricina unor fapte anarhice aleatorii, atunci conștiința morală încearcă să își ridice capul.

Să luăm, de pildă, revoltele din Los Angeles din 1992. Priveam îngroziți clădirile arzând. Magazinele erau jefuite

¹⁵ Dennis Prager, „Just Another Two Days in the Decline of America” (Alte doar două zile din declinul Americii), *The Prager Perspective*, 1 ianuarie 1997, pag. 1.

nu de către niște tâlhari cu glugă, ci de familii întregi, alcătuite din mamă, tată și copii – niște mutanți morali aflați la zaiafetul de cumpărături al vieții lor, hlizindu-se și râzând fără teamă în timp ce-și îndesau lucrurile prădate în cărucioarele de cumpărături și sacii de gunoi uriași.

Nu ar fi trebuit să fim surprinși. În timpul revoltelor din Los Angeles aceste familii au procedat exact așa cum fuseseră învățate. Nimeni nu a ținut să le „impună” moralitatea sa personală, așa că au învățat că valorile morale sunt relative și moralitatea este o chestiune de preferință personală. Fă-ți propriile tale legi, definește-ți realitatea, caută-ți adevărul propriu. În primăvara lui '92, mii de oameni au făcut exact așa cum le spuseseam noi să facă, iar civilizația s-a făcut scrum.

Dacă respingem adevărul, de ce am fi surprinși de turbulențele morale care urmează? Cum zicea C.S. Lewis: „Ne batem joc de onoare și apoi suntem surprinși că există trădători în mijlocul nostru. Castrăm și apoi dorim ca animalul să fie prolific.”¹⁶

Aceasta este lumea haotică și năucitoare a relativismului moral, o lume care devine încă și mai buimăcitoare pentru că relativismul moral nici măcar nu este moral. Nu se califică ca și concepție morală autentică, după cum vom și vedea în capitolul următor.

¹⁶ C.S. Lewis, *The Abolition of Man* (New York: Collier Macmillan, 1955), pag. 35.

Capitolul 2

Ce este relativismul moral?

Mai înainte de a defini relativismul moral, trebuie să facem două distincții. Prima se referă la ce anume înțelegem noi când spunem că un lucru este bun sau rău. Cea de a doua are de-a face cu deosebirea dintre adevărul subiectiv și cel obiectiv.

De două ori greșit, de două ori corect

Afirmațiile „Trebuie să nu ucizi o persoană nevinovată” și „Trebuie să crezi că statul Kansas se află în Statele Unite” sunt două tipuri de afirmații cu totul diferite. Amândouă afirmă niște adevăruri, dar se deosebesc prin faptul că fiecare are un altfel de „trebuie” – prima, un „trebuie” moral, iar cea de a doua, un „trebuie” rațional. Prima afirmație sugerează o obligație morală. Cea de a doua, o obligativitate întemeiată pe rațiune.

Sunt două feluri de „trebuie” și sunt două tipuri de „a greși” cu privire la un anumit lucru. Am putea greși fiind iraționali, sau am putea greși comportându-ne neetic. Moralitatea are de-a face cu cea de-a doua variantă.

Erorile raționale se deosebesc de greșelile morale tocmai în acest fel. Un filosof din secolul al XIX-lea, Stuart Mill, a

subliniat faptul că greșelile morale sunt acele lucruri pentru care pedeapsa este îndreptățită¹⁷. Nu pedepsim pe nimeni pentru că a greșit la un calcul matematic. Greșeala sa este una de raționament, nu o greșeală morală. Un soț care își bate soția nu este doar un om incorect; el este imoral. Când e vorba de o eroare de gândire, corectăm eroarea. Când e vorba de o greșeală morală, corectăm – sau pedepsim – persoana care a comis-o.

Două adevăruri

După cum există două moduri de a avea dreptate sau de a greși, tot așa există două feluri de a fi „adevărat”: un lucru poate fi adevărat din punct de vedere subiectiv sau obiectiv.

Când spun: „Înghețata Häagen-Dazs învelită în unt de arahide este absolut delicioasă”, spun ceva adevărat, pentru că această afirmație reflectă cu acuratețe gusturile mele personale¹⁸. Observați însă că ceea ce am spus nu se referă la înghețată. Nu am făcut o remarcă despre un obiect din afara mea, la o jumătate de bol de desert înghețat care zace pe masa mea. Mai degrabă am spus ceva despre subiectul acțiunii, adică despre mine.

Afirmația mea despre înghețata Häagen-Dazs este un adevăr *subiectiv*. Este adevărat pentru mine – subiectul acțiunii – dar nu în ce privește obiectul, înghețata propriu-zisă. Înghețata nu „se gustă” pe sine. Eu o gust. Experimentarea aromei îmi aparține mie, ca subiect, nu înghețatei, ca obiect – este un adevăr subiectiv, nu obiectiv.

¹⁷ John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Utilitarismul), (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1957 [1861]), p.61. Citat în Hadley Arkes, *First Things* (Lucrurile de temelie), (Princeton: Princeton University Press, 1986), pag. 25.

¹⁸ În acest capitol vorbește Gregory Koukl.

Gusturile sunt personale. Sunt ceva intim. Aparțin individului. Dacă nu ți-ar plăcea gustul de unt de arahide, ci dimpotrivă, ți-ar plăcea ciocolata, ar fi straniu să spun că greșești. Nu ar trebui să te învinovățesc că ai pentru desert niște gusturi subiective deosebite de ale altor oameni.

Cum ar fi dacă afirmația mea ar fi fost nu despre arome, ci despre numere? Dacă spun că doi plus doi fac patru, e vorba de un alt gen de afirmație decât atunci când mă refer la gusturile mele cu privire la înghețată. Ca și subiect, comunic o convingere pe care o am despre un adevăr *obiectiv*, exterior mie.

Dacă tu nu ești de acord și spui că doi și cu doi fac cinci, aș putea afirma că greșești fără să fiu acuzat de incorectitudine față de tine. Ecuatiile matematice sunt în ele însele ori adevărate ori false și nu au decât un singur răspuns corect. Ele nu au o multitudine de răspunsuri „corecte” care să varieze în funcție de gusturile diversilor indivizi. Dacă nu cădem de acord asupra sumei celor două numere, putem adjuceca între două opinii diferite examinând chiar lucrul respectiv. Scopul nostru nu ar fi să ne facem cunoscute sentimentele, ci să găsim adevărul corect, pentru că în acest caz credem că există un adevăr obiectiv, „acolo, în afara noastră”, iar nu un adevăr subiectiv „aici, în lăuntru nostru”

Adevărurile subiective se întemeiază pe preferințe lăuntrice și se schimbă după capriciile noastre. În contrast cu acestea, adevărurile obiective sunt realități din lumea exterioară pe care le descoperim și care nu se schimbă datorită sentimentelor noastre lăuntrice. Faptele exterioare sunt ceea ce sunt, indiferent ce simțim noi față de ele.

Fiecare face cum crede

Odată ce ne-am construit definițiile pentru adevărul obiectiv și pentru cel subiectiv, putem vedea că relativismul moral este o modalitate de subiectivism. El susține că adevărurile morale sunt preferințe asemănătoare cu gusturile noastre pentru înghețată. Validitatea acestor adevăruri depinde în întregime de cel ce spune „Cutare lucru este adevărat *pentru mine* [subiectul], dacă așa cred eu.”

Relativismul moral învață că atunci când este vorba de morală, despre ce anume este etic corect sau greșit, oamenii fac cum crede fiecare. Adevărurile etice ar depinde de individ sau de grupul din care face el parte.

Considerând că adevărul moral este subiectiv, relativistii în chestiuni morale reacționează la judecăți morale despre comportamentul sexual, de pildă, cam așa ca și cum cineva le-ar fi spus că greșesc din pricină că aleg un anume desert: „Cine ești tu să îmi spui mie ce ar trebui eu să prefer?” Pentru ei, cuvintele „*ar trebui*” și „*trebuie*” sunt lipsite de sens pentru că suntem egali în ce privește moralitatea noastră; nimeni nu poate pretinde că moralitatea lui este obligatorie pentru alții.

Relativismul nu reclamă un anume comportament pentru toată lumea în situații morale asemănătoare. Când suntem confrunțați cu exact aceeași situație etică, eu aș putea alege un lucru, iar tu ai putea alege contrariul. Nu se aplică tuturor aceleași reguli universale¹⁹.

¹⁹ Relativistii vor încerca uneori să universalizeze un anumit principiu moral lăudând consecvența. De pildă, dacă oamenii stabilesc că o faptă este greșită pentru ei într-o anumită situație, atunci este greșită și data viitoare când se întâlnesc cu aceeași situație. Dar asta ține de virtutea consecvenței față de sine însuși, care ea însăși depinde de ceva absolut. Omul trebuie să fie

Relativismul moral se găsește în contrast cu absolutismul moral, care poate însemna diverse lucruri. Absolutismul moral susține că o regulă morală este adevărată indiferent dacă toți o consideră așa sau nu. Ea nu poate lua naștere dintr-o convingere personală și nici nu dispare când un individ sau societatea o resping. Chiar dacă sunt ignorate, regulile morale își mențin forța lor etică și sunt universal obligatorii în toate situațiile similare²⁰.

Absolutiștii susțin că adeseori regulile morale sunt la fel de evidente precum adevărurile matematice. Noi nu inventăm moralitatea; noi doar o descoperim, tot așa cum descoperim tabla înmulțirii.

Să ne revizuim standardul

Relativismul ca sistem moral este revizionist deoarece caută să redefinească ce înseamnă să fii moral, aplicând un nou standard.

În mod clasic, sistemele morale au cel puțin trei caracteristici²¹. Mai întâi, morala este văzută ca un ghid autoritar, suprem pentru acțiunile noastre, eliminând orice considerații legate de preferințe, gusturi, obiceiuri, interese

consecvent față de sine însuși.

²⁰ Unii oameni cred că Albert Einstein a dovedit că toate sunt relative. Oricum, această convingere este greșită. Cele două teorii ale relativității ale lui Einstein (generalizată și restrânsă – n.trad.) au de-a face cu anumite lucruri, inclusiv cu chestiunea simultaneității absolute și cu ideea de mișcare absolută. Amândouă teoriile relativității (generală și specială) depind, în parte, de ceva nerelativ. Ele se întemeiază pe o constantă fixă, viteza luminii. Teoria lui nu are nicio ramificație privitoare la chestiunea moralității.

²¹ V. Tom L. Beauchamp. *Philosophical Ethics: An Introduction to Moral Philosophy* (etică filosofică: o introducere în filosofia morală), (New York: McGraw-Hill, 1991) pp. 16-19.

sau fantezii personale. Întrebările morale sunt printre cele mai importante întrebări pe care le putem ridica, și ocupă cea mai înaltă prioritate în viață.

În al doilea rând, morala include un cod de comportament. Ea nu *descrie* starea de lucruri, ci *indică* cum anume ar trebui să fie aceasta. Regulile morale sunt ghiduri de acțiune care poartă în ele însele un sentiment de obligativitate, arătând cum anume *ar trebui* să se comporte oamenii. Aceste hotărâri se aplică nu doar acțiunilor, ci și atitudinilor și motivațiilor, deopotrivă.

În al treilea rând, morala este universală. Regulile morale nu sunt arbitrar și personale, ci publice, aplicându-se în mod egal tuturor oamenilor în situații asemănătoare. Dacă cutare faptă este greșită pentru o persoană, atunci ea este deopotrivă greșită și pentru altă persoană.

Filosoful scoțian din secolul al XVIII-lea, David Hume, descrie natura universală a moralei în acest fel: „Noțiunea de morală implică un anume sentiment comun întregii umanități care recomandă aprobării generale același obiect și face ca orice om sau aproape toți oamenii să fie de acord cu opinia respectivă sau cu discuția legată de ea. De asemenea, implică anumite sentimente, într-atât de universale și de cuprinzătoare încât ele se extind la întreaga omenire.”²²

Aceste două ultime caracteristici – acel „ar trebui” al moralei și natura universală a legilor morale – sunt criterii importante. Relativismul respinge însă, orice regulă morală și abandonează ideea a ceea ce omul „ar trebui” sau nu să facă. Nu ne rafinează înțelegerea a ceea ce decurge din morală, ci, dimpotrivă, o respinge pe aceasta.

²² David Hume, „Universal Principle of the Closed Frame” (Principiul universal al cadrului închis), *The Enquiry Concerning Morals*, (O interogație privind morala).

Într-adevăr, relativismul nici măcar nu se califică drept sistem etic. Putem demonstra acest fapt în două moduri.

Nicio deosebire reală

Care este deosebirea dintre un relativist și o persoană care susține că nu se călăuzește după vreo morală oarecare? Pare că nu este nicio o deosebire între cei doi.

Cum își ia relativistul deciziile? Hotărăște în dreptul său ceea ce i se pare că e mai bine pentru el. Cum știe o persoană care nu se orientează după vreo morală oarecare, cum să acționeze? Hotărăște pentru sine ceea ce crede că îi este mai de folos.

În orice caz, chiar și despre oamenii lipsiți de scrupule se poate spune că au o morală „a lor” Asta ilustrează exact chestiunea în cauză. Cum putem deosebi o pretinsă moralitate care se manifestă de parcă nu ar fi vorba deloc de moralitate? Dacă nu putem deosebi un lucru de contrariul său, atunci e lipsit de sens să facem vreo deosebire între cele două.

Astfel, primul motiv pentru care relativismul nu se califică drept concepție etică este faptul că „morală” relativismului nu se deosebește deloc de situația în care omului îi lipsește o morală oarecare.

Eroul moral al relativismului

O altă modalitate de a evalua validitatea unui sistem moral este să observăm ce fel de persoane produce. Dat fiind un anumit standard moral, persoana cea mai morală este aceea care se ține cu perseverență de cheia morală a sistemului.

Pentru a evalua o regulă morală, de pildă „iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși” uită-te la principiul care acționează aici. Când această etică este pusă în practică cu

perseverență produce personalități de genul Maicii Tereza, care era altruistă până în cel mai mic detaliu și se dăruia altora. Sistemul moral este validat de acest erou moral pe care-l produce.

Aplicarea cu perseverență a moralei împotrivirii pasive non-violente a produs un Mahatma Ghandi. Principiul moral al ascultării desăvârșite de Tatăl Ceresc și-a găsit expresia sa cea mai sublimă în Isus din Nazaret. În fiecare caz, calitatea eroului moral – adică a aceluia care trăiește cel mai aproape de idealul moral – indică spre calitatea aceluia sistem moral.

Ce fel de campion moral produce relativismul? Care este cel mai bun lucru pe care ni-l oferă relativismul? Cum îi numim pe cei care aplică cu maximă strictețe principiul relativismului, căroră nu le pasă de ideile altora, fie ele bune sau rele, care nu sunt mișcați de standardele morale ale altora și care, dimpotrivă, își urmează morala pe care o trâmbițează?

În societatea noastră, avem un nume pentru astfel de oameni: ei reprezintă coșmarul oricărui detectiv criminalist. Omul care întrupează desăvârșit relativismul este un sociopat, un om lipsit de conștiință. Iată ce produce relativismul.

Este teribil de greșit un astfel de punct de vedere pretins moral ale cărui cele mai strălucitoare stele sunt, de fapt, niște sociopați. Acesta este un alt motiv pentru care relativismul moral nu se califică ca și concepție etică.

Relativismul nu se încadrează în nicio mare tradiție morală. Dimpotrivă, a fost respins de toți. Învățătorii morali supremi din toate vremurile – Moise, Isus, apostolul Pavel, Buddha, Aristotel, Ghandi, Martin Luther King Jr. – cu toții au condamnat o astfel de concepție.

Pur și simplu relativismul nu este o concepție morală. „Moralitatea” lui nu diferă cu nimic de a nu avea de fapt

nicio moralitate, eroul său moral este un sociopat, și toate tradițiile morale i s-au opus. Cei care susțin că sunt relativiști, nu au nicio moralitate.

Unii vor obiecta față de această caracterizare pentru că doresc să păstreze eticheta „moral”, indiferent de etica lor. „Cum îndrăznești să spui că nu sunt moral?” protestează ei. „Sunt moral. Fac ceea ce îmi place. Asta este moralitatea mea.”

Tocmai aceasta este ideea pe care vrem să o subliniem: relativiștii fac ceea ce vor, și a face ceea ce vrei nu este moralitate. A fi moral înseamnă să faci ceea ce este drept, nu neapărat și plăcut.

Mitul despre neutralitatea morală

Una dintre cele mai apărute presupuziții ale relativismului este că ar exista un domeniu neutru din punct de vedere moral, un loc al deplinei imparțialități unde nu se permit niciun fel de judecăți sau „forțarea” opiniilor personale. Fiecare om ar lua o poziție de neutralitate față de convingerile morale ale celorlalți. Aceasta este esența toleranței, spune mai departe argumentația.

Cu toate acestea, neutralitatea morală este un mit, așa cum o arată și ilustrația următoare. Faye Wattleton, fostă președintă a organizației Planned Parenthood (Natalitate controlată), a scris următorul text, intitulat „Autodeterminarea este adevărata moralitate”:

Ca majoritatea părinților, eu cred că simțul responsabilității morale este unul dintre cele mai mari daruri pe care îl pot oferi copilului meu. Dar a face educație morală nu înseamnă a impune valorile *mele* morale altora. Înseamnă a

dărui din înțelepciunea mea, a oferi motive pentru a crede ceea ce eu cred și apoi a avea încredere că ceilalți vor gândi și vor judeca pentru ei *înșiși*.

Moralitatea părinților mei a fost adânc înrădăcinată în convingerile lor religioase, dar moderată de toleranță, a cărei esență este respectul pentru vederile celorlalți. Ei m-au învățat că oamenii chibzuiți pot să aibă păreri morale diferite și că respectul acela fundamental pentru alții este un lucru moral de cel mai înalt rang.

Mi-am dedicat cariera pentru a asigura fetei mele, Felicia, o lume din care ea să poată moșteni acest lucru. Sper că toleranța și respectul pe care i le-am arătat ca părinte sunt întărite de munca pe care mă vede că o desfășor în fiecare zi: lupt pentru drepturile tuturor persoanelor de a lua decizii morale privind creșterea copiilor lor.

Cu 75 de ani în urmă, Margaret Sanger a întemeiat Planned Parenthood pentru a-i elibera pe oameni de sub «puternicele mecanisme de opresiune», după cum ea însăși scria: «Bărbații și femeile din America cer... să li se permită să își modeleze viața nu la comanda arbitrară a bisericii sau a statului, ci după cum propria lor conștiință și judecată le dictează.»

Sunt mândră că pot continua această luptă, de a apăra dreptul tuturor oamenilor de a avea propriile lor convingeri. Dacă alții încearcă să îmi impună vederile lor mie sau fetei mele sau oricui altcuiva, asta nu este moralitate: este tiranie. Nu e corect, și este neamericănește.”²³

Este o scriere impresionantă și convingătoare, una dintre cele mai rafinate expresii ale acestui punct de vedere – relativismul – care se întinde pe cinci aliniate. Pare atât de sensibilă, atât de înțeleaptă și atât de tolerantă, dar este în mod fundamental defectuoasă.

²³ Faye Wattleton deține un master în îngrijirea maternală și infantilă, obținut la Universitatea Columbia.

Presupunerea lui Wattleton se întemeiază pe noțiunea de neutralitate – o poziție pe care o persoană să se situeze fără a face vreo judecată morală. Totuși, Wattleton nu este neutră, după cum o dovedesc chiar comentariile sale.

În articolul său, Wattleton argumentează, de fapt, că fiecare dintre noi *ar trebui* să respecte punctul de vedere al celuilalt. Apoi, sugerează totuși că orice alt punct de vedere în afară de acesta ar fi imoral, neamericănesc și tiranic. Dacă nu ești de acord cu poziția lui Wattleton că toate punctele de vedere sunt deopotrivă valide, atunci punctul tău de vedere nu este valid. Argumentația sa se nimicește singură.

De fapt, Wattleton caută să impună altora propriul său absolut: „Respectul fundamental față de ceilalți este moralitate de cel mai înalt rang” Aceasta este o poziție morală pe care ea încearcă să o mandateze politic. Scrie: „Mi-am dedicat cariera pentru a asigura fetei mele, Felicia, o lume din care ea să poată moșteni acest lucru.” Despre ce moștenire e vorba? Despre punctul ei de vedere. Și cum se asigură acest lucru? Prin adoptarea unor legi. Wattleton și-a consacrat cariera asigurării unei lumi în care punctul ei de vedere să fie impus prin lege.

Nu obiectăm împotriva procesului politic că este folosit pentru a impune un anumit punct de vedere. Ceea ce este foarte deranjant în articolul lui Wattleton este lucrul subînțeles că ea ar fi neutră, echilibrată și tolerantă, când de fapt nu este deloc așa. Singura modalitate de adevărată neutralitate este tăcerea. De îndată ce te exprimi, îți faci cunoscută opinia și îți afirmi punctul de vedere îți pierzi pretenția de neutralitate.

Ca un exemplu în această privință, în luna mai 1994, Congresul Statelor Unite a adoptat o lege care consideră

blocarea unui spital pentru avorturi a fi un act ofensator²⁴. Pamela Maraldo, pe atunci președintă a organizației Planned Parenthood (Natalitate controlată), a comentat în presă că „această lege vrea să arate că nimeni nu își poate impune punctul de vedere altei persoane” Însă, autocontradicția din propria sa afirmație este evidentă. Tocmai că legile impun punctul de vedere al cuiva.

Neutralitatea morală ne apare drept virtuoasă, dar ea nu ne aduce niciun beneficiu, ci numai pericole. În cultura noastră noi nu ne oprim la „a dăruii din înțelepciunea noastră, sau la a oferi altora motive pentru a crede ceea ce noi credem – și apoi să avem încredere că ceilalți vor gândi și vor judeca pentru ei înșiși”, și nici nu ar trebui să facem așa. Așa ceva ar duce la anarhie. Dimpotrivă, noi ne folosim de raționamente morale, facem propagandă publică și adoptăm legi care să încurajeze virtutea și care să descurajeze orice comportament periculos și nepotrivit din punct de vedere moral. Așa se și întâmplă, dacă nu cumva am fost loviți de paralizia morală a relativismului.

Analfabetismul nostru moral

Relativismul a produs azi un analfabetism moral. Kelly Monroe, editor al cărții *Finding God at Harvard* (Cum să îl găsești pe Dumnezeu la Harvard), numește acest fenomen „Ruleta americană – adică „spune pur și simplu nu” și „pur și simplu fă ce vrei” fără recunoașterea realității morale care să stabilească ce și când să faci.”²⁵ O societate prizonieră a

²⁴ The Freedom of Access to Clinic Entrances Act (FACE), (Documentul privind accesul liber la intrarea în spital) – a trecut în Senat pe 12 mai 1994.

²⁵ Kelly Monroe, editor, *Finding God at Harvard* (Cum să îl găsești pe Dumnezeu la Harvard), (Grand Rapids: Zondervan, 1996), pag. 18.

relativismului începe să își piardă capacitatea de a gândi coerent din punct de vedere moral și chiar de a trage cele mai evidente concluzii etice.

Un exemplu care ilustrează perfect acest lucru este chiar conversația pe care am avut-o cu o asistentă în biroul unui medic. În timp ce mă pregătea pentru examinare, m-am hotărât să îi cer părerea cu privire la natura moralității.

– Pot să vă adresez o întrebare personală? am întrebat-o.

S-a oprit din munca ei, nefiind sigură cum să-mi răspundă.

– Citesc o carte despre etică și aș dori să vă cunosc părerea cu privire la ceva anume.

– Oh, făcu ea. Bine.

– Credeți că moralitatea este ceva absolut sau că fiecare decide pentru sine însuși?

– Ce înțelegeți prin moralitate?

– Așa, simplu zis. Ce e bine și ce e rău – i-am răspuns eu.

Am dialogat câteva minute și mi-a devenit clar că îi era greu să înțeleagă chiar și întrebările pe care i le puneam cu privire la categoriile morale. M-am gândit că poate exemplul unui caz limpede îi va ușura sarcina, o întrebare la care răspunsul să fie evident, ceva de genul „cine e înmormântat în mormântul lui Grant?” sau „cât de mult a durat Războiul de 100 de ani?”

– O crimă este un lucru rău? am întrebat-o eu. Este rău să iei viața unui om nevinovat?

A îngăimat ceva:

– Păi...

– Ei, cum e?

– Păi, mă gândesc.

Am fost surprins de ezitarea ei.

– Ceea ce încerc eu să aflu este dacă lucrurile morale, binele și răul, sunt niște lucruri pe care le inventăm pentru

noi înșine sau dacă ele sunt niște lucruri pe care noi le descoperim. Cu alte cuvinte, dacă lucrurile morale ni se aplică, fie că noi credem în ele, fie că nu.

Am așteptat.

– Putem spune că a lua viața cuiva nevinovat este o faptă acceptabilă din punct de vedere moral?

– Cred că depinde, a spus ea într-o doară.

– Și de ce anume depinde?

– Depinde de ceea ce alți oameni gândesc sau decid.

„O să-i ușurez de tot întrebarea”, mi-am zis.

– Credeți că a tortura niște bebeluși, așa, de dragul distracției, este un lucru greșit?

– Păi... nu mi-ar plăcea ca cineva să facă așa ceva copilășului meu.

– Nu ați prins sensul întrebării, am spus eu, aproape exasperat. S-ar prea putea să nu-mi placă mâncarea arsă, dar asta nu înseamnă că a mi-o da mie este ceva imoral. Considerați că există anumite circumstanțe, în orice cultură, în orice moment al istoriei, când ar putea fi justificată torturarea bebelușilor din pură plăcere? Acest lucru este în mod obiectiv greșit sau este doar o chestiune de opinie personală?

A urmat o pauză lungă. În sfârșit, mi-a răspuns:

– Ar trebui să li se permită tuturor oamenilor să decidă pentru ei înșiși.

Reflectând la conversația avută, mi-am dat seama că nu mi-aș dori vreodată ca această femeie să facă parte dintr-un grup de jurați. Nu mi-aș dori-o niciodată să devină lucrător social, sau să lucreze la o bancă, sau ca profesoară, sau să fie medic ori să facă parte din executivul care pune legile în aplicare. Nu aș vrea ca o astfel de persoană, care gândește în felul acesta, să ajungă într-o poziție de interes public.

Trist, dar concepția etică a acestei femei se repetă mereu și mereu la fiecare nivel al societății. În realitate, dacă ea ar

fi fost trezită în mijlocul nopții de țipetele jalnice ale unui copil chinuit de către vecinii de-alături, sunt sigur că ar fi fost îngrozită de o astfel de barbarie. Intuiția ei morală s-ar fi ridicat atunci imediat la suprafață și ea s-ar fi tras înapoi din fața unui astfel de lucru rău. Totuși, în discuția noastră pe această temă părea incapabilă să admită că această nedreptate ieșită din comun chiar era imorală.

Conversația mea cu asistenta doctorului arată cât de confuză poate ajunge gândirea cuiva după o dietă regulată de relativism moral.

Capitolul 3

Trei feluri de relativism

Majoritatea oamenilor vor întâlni trei tipuri principale de relativism moral. Prima concepție nu se referă strict la moralitate, ci la cultură, respectiv la antropologie, nu la etică în sine. Celelalte două sunt *bona fide*²⁶ teze subiective din punct de vedere moral care diferă cu privire la cine stabilește limitele moralității. Una susține că *societatea* în majoritatea ei este subiectul care determină standardele relative. Cealaltă concepție privește *individul* ca fiind decidentul relevant în chestiuni morale. Judecățile morale sunt dirijate de preferințele personale ale omului, iar nu de normele sociale.

În acest scurt capitol vom oferi o schiță în miniatură a fiecăreia dintre aceste concepții. Critica amănunțită a acestora va urma în partea a doua a cărții.

Relativismul creat de societate

Mulți oameni încearcă să justifice relativismul moral făcând observația că diversele societăți omenești par să se deosebească în ceea ce privește valorile morale de bază.

²⁶ *Bona fide* – (din lat.) *bună credință*; termen utilizat în jurisprudență cu sensul că o persoană, de pildă un martor, este de bună credință când declară un anumit lucru – n.trad.

Antropologii consemnează că, atunci când vine vorba de morală, în aparență fiecare societate are standardele ei etice distincte. Acest tip de etică este cel pe care noi îl numim *relativismul creat de societate*. Este cunoscut, de asemenea, sub numele de relativism cultural sau descriptiv.

De pildă, filosoful Tom Beauchamp descrie un anumit comportament din secolul al XVII-lea al triburilor din zona Hudson Bay (Golful Hudson) ca fiind pe deplin „moral” pentru ei, dar profund ofensator pentru sensibilitatea etică a exploratorilor europeni: „Membrii acestor triburi practică obiceiul de a-și uide părinții când aceștia ajung prea în vârstă și prea neputincioși ca să se întrețină singuri prin propria lor muncă. Părinții în vârstă erau strangulați de către copiii lor care, credeau băștinașii, aveau obligația de a săvârși acest act ritual... Dacă un membru al tribului avea nenorocul de a nu avea copii care să îndeplinească această datorie, obiceiul era de a solicita ajutorul prietenilor... Refuzul era privit ca ceva umilitor din partea celui care îți făcea rugămintea. Pentru aceste triburi a muri pentru binele grupului era o onoare”²⁷.

Susținătorii ideii că „*societatea creează relativismul*” iau deosebirile de opinie morală dintre diverse culturi drept argument în favoarea relativismului și în defavoarea obiectivismului moral. De vreme ce fiecare societate are o moralitate diferită, niciuna nu este justificată să susțină că tipul său de moralitate este cel just. De aceea, nu ar exista moralitate obiectivă și niciun absolut moral. Moralitatea este relativă.

²⁷ Acest exemplu a fost preluat de la Karl Duncker, „Ethical Relativity” (Relativitatea etică), articol apărut în revista *Mind* (Mintea), nr. 48 (1939), pp. 39-56. Duncker extrage această istorisire din *Voyage for the Discovery of a North-West Passage* (Călătoria pentru descoperirea unei trecători în nord-vest). Citat de Tom Beauchamp în *Philosophical Ethics: An Introduction to Moral Philosophy* (Etica filosofică: introducere în filosofia morală), (New York: McGraw-Hill, 1991) p. 39.

Relativismul prescris de societate

Cel de al doilea tip de relativism se deosebește de primul într-un mod foarte important. *Relativismul creat de societate* este doar *descriptiv*, arătând cum anume par să se comporte diverse culturi. Nu este *prescriptiv* sau normativ, deoarece nu emite nicio judecată cu privire la comportament și nu oferă niciun fel de indicații cu privire la modul de comportament. Nu spune cum ar trebui să stea lucrurile.

Acest al doilea tip de relativism trece, totuși, dincolo de antropologie – dincolo de simpla observație – într-o zonă a moralității autentice. În contrast cu primul tip de relativism, el prescrie cum ar trebui să acționeze omul.

Relativismul prescris de societate, cunoscut și sub numele de convenționalism sau de relativism etic normativ, învață că toți oamenii trebuie să acționeze în sensul de a rămâne consecvenți față de codul moral al societății din care fac parte. Ceea ce e just pentru o anumită societate nu este neapărat bun și pentru alta. Oamenii ar trebui să facă ceea ce societatea lor „le spune” să facă.

Fanii „trekeri” vor recunoaște *Relativismul prescris de societate*, deoarece el este practicat de echipajul navei spațiale Enterprise din serialul *Star Trek*. Prima directivă a Federației arată că toate valorile culturale sunt valide în mod egal, chiar dacă ele ar intra în conflict cu preferințele Federației.

Beauchamp distinge între două tipuri de relativism normativ: „Această teză este normativă pentru că emite o judecată de valoare; schițează ce standarde sau norme

stabilesc în mod legitim binele și răul în comportament. O formă a acestui relativism normativ afirmă că individul ar trebui să facă ceea ce societatea sau grupul dominant din care face parte stabilește că e bine – o formă *de grup* a relativismului normativ – iar cea de a doua susține că omul trebuie să facă ceea ce el crede că e bine – o formă *individuală* de relativism normativ. Astfel, există două forme distincte de relativism normativ” (italicele aparțin textului original)²⁸.

În *relativismul prescris de societate* standardele morale sunt stabilite de cultura din care individul face parte. Cel de-al treilea tip de relativism (cea de-a doua formă de relativism normativ a lui Beauchamp) este mai radical.

Relativismul pe care mi-l stabilesc eu însumi

În *relativismul pe care mi-l stabilesc eu însumi*, cunoscut de altfel și ca relativism etic individual sau ca subiectivism etic, preferințele individuale sunt singurul ghid de comportament. Ceea ce e bun pentru o anumită persoană nu este neapărat bun și pentru o alta, indiferent de cultura în care ele trăiesc.

Fiecare persoană acționează după cum îi dictează conștiința, ținându-se de propriul său cod moral. Deși acest cod s-ar putea să se schimbe odată cu timpul și cu modificarea preferințelor, moralitatea rămâne personală și subiectivă. *Relativismul pe care mi-l stabilesc eu însumi* se caracterizează adeseori prin replica „Cine ești tu ca să îmi spui cum să trăiesc?”

Trebuie să facem o clarificare aici. Chiar și susținătorii obiectivismului moral realizează că anumite decizii etice fac

²⁸ Beauchamp, *Pshilosophical Ethics* (Etică filosofică), pag. 50.

apel la judecata personală cu privire la anumite lucruri care, deși discutabile, sunt benigne în ele însele. Fiindcă aceste decizii morale aduc o ofensă conștiinței unora, totuși, aceștia își rețin reacția.

Chiar și Biblia – o sursă standard de instrucțiuni morale pentru susținătorii obiectivismului etic – ne învață că în anumite domenii este nevoie să avem o opinie personală. Apostolul Pavel spune că „unul crede că poate să mănânce de toate, pe când altul, care este slab, nu mănâncă decât verdețuri... Unul socotește o zi mai presus decât alta; pentru altul toate zilele sunt la fel” Și adaugă el: „Fiecare să fie pe deplin încredințat în mintea lui”²⁹. Unele chestiuni sunt personale, susține apostolul, și de aceea sunt chestiuni care țin de conștiința individului.

Prin contrast, *relativismul pe care mi-l stabilesc eu însumi* este mult mai extremist. În subiectivismul etic, toate lucrurile fac apel la judecata personală. Întreaga moralitate este o chestiune personală; nimic nu e public. Orice evaluare morală este o simplă părere, o preferință personală.

De aceea relativiștii se și grăbesc să spună: „Nu-mi impune tu mie moralitatea ta!”, căci niciun cod exterior de comportament nu este legitim în ochii lor. Moralitatea este o chestiune privată. Descrierea biblică a acestui tip de etică o găsim menționată în cartea Judecători, pe vremea când „fiecare făcea ce-i plăcea”³⁰.

²⁹ Romani 14:2-5. *Sfânta Scriptură*, versiunea Dumitru Cornilescu – n.trad.

³⁰ Judecători 17:6 (vers. D-tru Cornilescu).

Întrebări pentru reflecție

Pe măsură ce cugetăm la diversele tipuri de relativism etic în paginile ce urmează, vom examina întrebări cum ar fi:

- Ce natură au regulile morale?
- Este moralitatea un lucru subiectiv, precum gustul pentru un anumit tip de înghețată, sau este ea un lucru obiectiv, asemeni ecuațiilor matematice?
- Este oare normal să ne schimbăm în funcție de capriciile societății, sau să rămânem neclintiți, să avem un punct de vedere ferm?
- Noi judecăm moralitatea sau moralitatea ne judecă pe noi?

Partea a 11-a

Critica relativismului

Capitolul 4

Cultura ca moralitate

În *Folkways*³¹, o prezentare clasică a relativismului cultural, adică a relativismului „creat de societate”, antropologul William Graham Sumner argumentează că întreaga moralitate poate fi explicată în mod naturalist, cultural. Moralitatea, spune el, nu este sub nicio formă obiectivă. Dimpotrivă, îi găsim originea în convențiile culturale ale societății, numite și „căile vulgului” sau moravuri.

Sumner face trei observații pentru a-și susține punctul de vedere. În primul rând, el observă că fiecare societate are un set unic de valori morale.

În al doilea rând, afirmă că aceste valori morale sunt generate sub influența naturală a suferinței și a plăcerii pe măsură ce oamenii caută să își satisfacă nevoile și dorințele de bază. Valorile creează un sistem complex de obiceiuri care reflectă noțiuni referitoare la decență, datorie, proprietate, drepturi, respect, venerație ș.a.m.d., și reglementează societatea în vederea bunăstării generale. Legile sunt legiferate drept sisteme mecanice, utilitare, pentru a impune acele moravuri care sunt mai de folos vieții.

³¹ Folkways – (din en.) mod de trai tradițional, acceptat de societate sub forma obiceiurilor comportamentale; în textul de față e vorba de o carte cu acest nume – n.trad.

În al treilea rând, Sumner argumentează că fiecare grup crede că valorile sale morale sunt bune și că cele ale altora sunt greșite.

Sumner concluzionează că moralitatea este, deci, convențională și că toate așa numitele „instincte morale” nu sunt nimic altceva decât niște preferințe culturale. „«Imoral» nu înseamnă niciodată nimic altceva decât ceea ce este contrar moravurilor din locul și vremea respectivă”³², afirmă el. „«Drepturile» sunt reguli reciproce privitoare la ce dăm și ce primim în cursa vieții... De aceea, drepturile nu pot niciodată să fie «naturale», sau «lăsate de Dumnezeu», sau absolute, în nicio privință.”³³

Vom face trei observații critice cu privire la această concepție³⁴.

N-o mânca pe mama-mare

Teza lui Sumner atârână de prima sa afirmație, că fiecare societate are un set unic de valori morale. Totuși, afirmația că, de fapt, societățile diferă mult în ce privește nucleul convingerilor lor morale, evident că nu este adevărată.

La o primă privire, variațiile considerabile în ce privește practicarea moralității în diverse culturi par să indice o largă diversitate a valorilor morale fundamentale. Un comportament care este potrivit într-o anumită societate,

³² William Graham Sumner, *Folkways* (Chicago: Ginn and company, 1906), în *Ethical Theory: Classical and contemporary Readings*, (Teoria eticii: conferințe clasice și contemporane), ed. Louis B. Pojman, (Belmont, California: Wadsworth, 1995), pag. 28.

³³ Ibidem, pag. 22.

³⁴ O critică tăioasă a relativismului cultural puteți găsi în capitolul 7 al cărții lui Hadley Arkes, *First Things* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

este nepotrivit într-o alta. Triburile primitive din Hudson Bay credeau că patricidul este un gest nobil. În India, înainte de venirea britanicilor, văduvele hinduse, în conformitate cu o practică numită *suttee* se aruncau de vii pe rugul funerar al soțului care decedase. În cultura europeană ambele practici erau considerate imorale.

Dacă ne uităm mai îndeaproape ni se revelează, totuși, o altă imagine. Diferențele morale aparente reprezintă adeseori numai diferențe în modul de percepție a evenimentelor dintr-o anumită situație și nu un conflict al valorilor însele.

Faptele sunt descriptive și răspund la întrebarea „Despre ce *este* vorba?” Un fetus este sau nu o ființă umană? Eutanasia este sau nu un exemplu de crimă? Valorile, pe de altă parte, sunt prescriptive și răspund la întrebarea „Cum *ar trebui* să se întâmple lucrurile?” Omul nu trebuie să ucidă. Viața ar trebui să fie mult mai importantă decât orice altceva.

Omorârea nejustificată a ființelor umane (crima) apare ca ceva rău în orice cultură în orice etapă istorică; ceea ce s-a modificat este conceptul justificării. Hitler și-a justificat uciderea evreilor cu faptul că îi considera subumani. La triburile din Hudson Bay, copiii își strangulau părinții într-un act de bunăvoință, în loc să îi lase să își trăiască bătrânețea într-un mod pe care aceștia îl vedeau ca neproductiv. „Să mori pentru binele comunității era privit ca un fapt onorabil de către aceste triburi.”³⁵ Legea morală de bază, cum că este un gest de onoare să mori pentru binele multora, este împărtășită în toate culturile. Într-adevăr, militarii chiar așa fac.

³⁵ Tom I. Beauchamp, *Philosophical Ethics: An Introduction to Moral Philosophy*, (Etică filosofică: introducere în filosofia morală) (New York: McGraw-Hill, 1991), pag. 39.

Hindușii apreciază într-atât virtutea universal valabilă a castității și purității la soțiile lor încât văduvele îndurerate își exprimă această virtute printr-o practică bine stabilită în cultura lor: jertfirea de sine. Cuvântul *suttee* vine din sanscrită, de la cuvântul *sati*, care înseamnă „soție castă și pură”

În capitolul 13 vom examina mai amănunțit un alt exemplu privitor la disputa referitoare la avort. O bună parte din dezbateri se dovedește a fi un conflict privitor la fapte, nu la valorile fundamentale. Susținătorii pro-life consideră că avortul este greșit pentru că ia viața unei persoane umane inocente fără ca actul să fie justificat. În majoritatea cazurilor, cei ce sunt în favoarea avortului sunt de acord că persoana umană este valoroasă. Cu toate acestea, ei nu cad de acord asupra faptului că un copil nenăscut este, de fapt, un exemplu de persoană umană inocentă. Aici, valorile fundamentale sunt aceleași, dar există un dezacord cu privire la faptele relevante care influențează aplicarea standardului.

În India, vacile hoinăresc libere pentru că hindușii le consideră sacre. În America noi consumăm carne de vacă. La prima vedere s-ar părea că avem valori care se află în conflict, dar ambele culturi susțin că este rău să mănânci carne de om. În America, când mama-mare moare, n-o mâncăm, ci o înmormântăm. În India, hindușii nu mănâncă vite pentru că ei cred că vaca *ar putea fi* mama-mare reîncarnată sub o altă formă³⁶.

În toate aceste cazuri diferențele morale aparente survin nu din pricina unui conflict de valori, ci din pricina faptelor aferente valorilor comune. C.S. Lewis argumentează că la

³⁶ Francis Beckwith folosește această ilustrație în *Political Correct Death* (Moartea corectă din punct de vedere politic), (Grand Rapids: Baker, 1993), pag. 22.

baza tuturor societăților omenești stă o temelie comună a moralității. „Dacă cineva își va lua oboseala de a compara învățăturile morale ale, să zicem, anticilor – egipteni, babilonieni, hinduși, chinezi, greci și romani – ceea ce îl va surprinde va fi faptul că sunt atât de asemănătoare între ele și, totodată, cu ale noastre.”³⁷ El enumeră aceste principii morale de bază în cartea sa *The Abolition of Man* (Desființarea omului³⁸).

Disputele privitoare la sferele de valori autentice sunt rare. Pentru a testa dacă există astfel de diferențe, enumerați regula morală de bază pe care o afirmă o societate și pe care celelalte o neagă. Adevăratele conflicte morale sunt cele care dăinuie atunci când diferențele factice au fost eliminate.

Astfel, prima problemă cu *relativismul creat de societate* este că presupunerea lui de bază este falsă. În multe cazuri discrepanțele morale aparente dintre diverse culturi reprezintă numai o diferență în percepția faptelor dintr-o anumită împrejurare, nu un conflict al valorilor însele. Însă, există și o altă dificultate, mai subtilă.

Antropologie versus moralitate

Chiar dacă relativiștii ar avea dreptate că societățile umane se deosebesc radical în ce privește valorile lor morale de bază, ce-i cu asta? Observația, în sine însăși, nu dovedește nimic. Doar pentru că societățile se deosebesc în

³⁷ C.S. Lewis, *Mere Christianity* (apărută în limba română cu titlul *Creștinismul redus la esențe*, Ed. Kerygma – <http://www.kerigma.ro/carti.php?detalii=20060>), (New York: Collier Macmillan, 1960), pag. 5 – n.trad.

³⁸ Apărută în lb. română cu titlul de *Desființarea omului*, la editura Humanitas – v. <http://www.humanitas.ro/humanitas/desfiintarea-omului> – n.trad.

ce privește concepția lor morală nu înseamnă că adevărul moral obiectiv este o ficțiune. În logică, aceasta se numește *non sequitur*³⁹; concluzia nu reiese din premise.

Sumner este un antropolog, așa că nu este surprinzător că el face observații antropologice. Însă problema este că observațiile despre valorile care variază de la un grup de oameni la altul, chiar dacă sunt exacte (iar noi susținem că nu sunt), nu se traduc în concluzii valide despre adevărata natură a moralității *per se*⁴⁰.

De unde ar putea să rezulte că dacă fiecare grup crede că are dreptate, atunci niciun grup nu are dreptate? Simplul fapt că ele nu cad de comun acord cu privire la moralitate nu conduce la concluzia că adevărul moral nu ar exista deloc. Aceasta amestecă epistemologia (*cunoașterea* corectă a valorilor obiective) cu ontologia (*existența* valorilor obiective).

În prezent există concepții contradictorii în multe chestiuni. Este oare homosexualitatea determinată genetic, sau este ceva dobândit (ori o combinație a celor două)? Oamenii sunt caracterizați de trupul, de creierul și de sistemul lor nervos central, sau posedă și un suflet imaterial? Există viață după moarte sau pierim odată cu trupul nostru? Dispariția pădurilor ecuatoriale ridică o amenințare la adresa civilizației? Se distruge stratul protector de ozon care învelește pământul?

Părerile referitoare la fiecare din aceste subiecte diferă. Faptul că ele nu concordă nu înseamnă, totuși, că niciuna

³⁹ *Non sequitur* – în limba latină înseamnă *nu decurge*. În logica formală, un argument este *non sequitur* dacă concluzia nu reiese din premise. Într-un astfel de caz, concluzia poate să fie falsă sau adevărată, dar argumentația suferă de o eroare logică deoarece concluzia nu rezultă din premise. Pentru mai multe detalii consultă Wikipedia – http://ro.wikipedia.org/wiki/Non_sequitur – n.trad.

⁴⁰ *Per se*, din limba latină: *în sine* – n.trad.

din aceste păreri nu ar fi justă. La fel de adevărat este și cu privire la părerile despre moralitate.

După cum putem vedea din cel de al doilea punct, *relativismul creat de societate* nu este deloc o teză morală. Singura concluzie sigură pe care cineva o poate trage din antropologie este că oamenii au puncte de vedere diferite despre bine și rău. Asta-i tot. Nimic mai mult.

Problema cu elefantul

Sumner se poticnește pentru a treia oară când afirmă că „orice încercare de a câștiga un punct de vedere exterior din care să reducem întregul la o filosofie absolută despre bine și rău, întemeiată pe un principiu inalterabil, este o amăgire.”⁴¹

Aici Sumner face o afirmație fermă despre cunoaștere. El spune că orice pretenții că noi am putea cunoaște adevărul moral obiectiv sunt false, pentru că fiecare din noi suntem prizonierii propriei noastre culturi și incapabili să vedem dincolo de limitele propriilor noastre prejudecăți. De aceea, el concluzionează că adevărul moral este dependent de societate și că nu există standarde obiective.

Analiza lui Sumner cade pradă aceleiași erori pe care o săvârșesc pluraliștii religioși care privesc toate religiile ca fiind deopotrivă valide. Ei folosesc ca ilustrație bine-cunoscuta poveste orientală cu orbii și elefantul.

În cartea pentru copii *The Blind Men and the Elephant* (Orbii și elefantul), Lillian Quigley repovestește vechea fabulă despre cei șase orbi care vizitează palatul rajahului⁴²

⁴¹ Sumner, *Folkways*, în *Ethical Theory*, ed. Pojman, 27.

⁴² Rajah – în India antică și feudală, rajahul era un descendent al unei familii regale, un prinț indian sau un rege în funcțiune (conducător al statului) – n.trad.

și întâlnesc pentru prima oară un elefant. Fiecare îl pipăie și spune ce a descoperit.

Primul orb întinde mâna și atinge partea laterală a elefantului: „Ce drept e! Un elefant este ca un perete.” Cel de-al doilea orb pune și el mâna și atinge trompa elefantului: „Ce rotund e! Elefantul e ca un șarpe.” Cel de-al treilea orb își întinde mâna și atinge unul din colții de fildeș: „Ce ascuțit e! Elefantul e ca o sulică.” Cel de-al patrulea orb întinde și el mâna și atinge piciorul elefantului: „Ce înalt e! Elefantul e ca un copac.” Cel de-al cincilea orb își întinde mâna și atinge urechea elefantului: „Ce larg e! Elefantul e ca un evantai.” Cel de-al șaselea orb își întinde mâna și atinge coada elefantului: „Ce subțire e! Elefantul e ca o frânghie.”⁴³

Se produce zarvă pe măsură ce fiecare orb își susține propriul mod în care percepe elefantul. Rajahul, însuflețit de zarvă, strigă de la balcon: „Elefantul e un animal mare. Fiecare dintre voi nu a atins decât o parte a lui. Trebuie să puneți toate părțile laolaltă ca să vă dați seama cum este elefantul.”

Luminați de înțelepciunea rajahului, orbii se învoiesc între ei. „Fiecare din noi nu cunoaște decât o parte. Pentru a afla întregul adevăr, trebuie să punem laolaltă toate părțile.”⁴⁴

Fabula cu pricina este adeseori folosită ca să ilustreze unul din următoarele două puncte de vedere. Aplicația religioasă constă în faptul că fiecare concepție religioasă

⁴³ Lillian Quigley, *The Blindmen and the Elephant* (Orbii și elefantul), (New York: Charles Scribner's, 1959). Sursele originale probabile ale povestirii sunt *Jataka Tales* (Povestirile Jataka), o colecție de istorisiri privind nașterea budismului, și *Pancatantra Stories* (Povestirile Pancatantra), fabule religioase instructive hinduse.

⁴⁴ Ibidem.

este doar o parte a unui adevăr mai mare și că toate drumurile ar duce în cele din urmă la Dumnezeu, pe trasee diferite. Cea de-a doua aplicație e folosită de sceptici care susțin că prejudecățile culturale ne-au orbit atât de mult încât nu mai putem cunoaște adevărata natură a lucrurilor. Aceasta este și afirmația lui Sumner.

Totuși, concepția lui Sumner se auto-contrazice. Pentru a putea concluziona că toate afirmațiile morale sunt niște iluzii, el ar trebui să scape primul de iluzie. Ar trebui să aibă el însuși o imagine completă și precisă a întregului tablou – așa cum regele putea vedea limpede și orbii și elefantul. Rajahul se găsea într-o poziție de acces privilegiat la adevăr, putând fi astfel în măsură să îi corecteze pe orbi.

O astfel de concepție privilegiată este exact ceea ce Sumner neagă. Judecățile obiective sunt amăgitoare, spune el, dar chiar el își oferă propria judecată „obiectivă”. Este ca și cum ar spune: „Cu toții suntem orbi”, iar apoi ar adăuga „dar vă spun eu cum arată lumea în realitate”. În mod clar, e vorba de o contradicție.

Relativismul creat de societate cade în toate cele trei privințe. Mai întâi, presupune în mod eronat că fiecare societate are un set diferit de valori morale. În al doilea rând, chiar dacă diverse societăți se deosebesc radical în privința credințelor lor morale de bază, asta arată doar că există păreri diferite și nu că niciuna din ele nu ar fi corectă. Faptul acesta nu dovedește nimic despre natura moralității⁴⁵. În al treilea rând, neagă că obiectivitatea ar fi posibilă. Însă, singura modalitate de a ști dacă prejudecățile

⁴⁵ Unii au observat că valorile și morala s-au schimbat cu timpul, ceea ce pare să implice faptul că ele ar fi *relative*. Aceasta este doar o varietate a *relativismului creat de societate* privit din alt unghi – nu dintr-un punct de vedere cultural, ci temporal. Ea suferă de aceleași cusururi.

noastre culturale ne orbesc într-atât încât noi nu mai vedem adevărul este tocmai să avem un punct de vedere obiectiv și lipsit de prejudecăți.

Capitolul 5

Societatea definește moralitatea

Cel de-al doilea tip de relativism pe care îl vom examina este o teză morală *bona fide*, pentru că el este prescriptiv. În vreme ce relativismul creat de societate *descrie* deosebirile aparente dintre credințele diferitelor societăți, relativismul stabilit de societate *prescrie* cum să fie comportamentul, spunând cum anume ar trebui să se poarte omul. În mod specific, oamenii ar trebui să facă ceea ce „societatea le spune” să facă⁴⁶.

Această concepție, cunoscută și sub numele de convenționalism sau relativism etic normativ, învață că orice societate supraviețuiește din cauza unor măsuri morale consensuale pe care toți indivizii trebuie să le respecte. Așa cum îl descrie Louis Pojman: „Nu există principii morale obiective, ci mai degrabă toate principiile morale valide sunt justificate prin forța acceptării lor culturale.”⁴⁷ Așadar, moralitatea depinde de societate, este determinată de consensul maselor și se exprimă prin legi, obiceiuri și moravuri.

⁴⁶ Această concepție este adeseori numită în mod eronat relativism cultural.

⁴⁷ Louis P. Pojman, *Ethics: Discovering Right and Wrong* (Etica: cum descoperim binele și răul), (Belmont, Calif: Wadsworth, 1990), p. 23.

Pojman notează că acest mod de a privi moralitatea este deosebit de atrăgător din pricina atitudinii sale față de celelalte societăți – „trăiește și lasă-l și pe altul să trăiască” „Pare că este un răspuns luminos la păcatul etnocentrismului și pare că el determină sau implică cu fermitate o atitudine de toleranță față de alte culturi.”⁴⁸

Nu există societăți imorale

Totuși, *relativismul prescris de societate* întâmpină probleme serioase. Dacă societatea este deopotrivă și sursa și justificarea moralității, rezultă o situație ciudată: dacă nu ar fi existat societățile umane, nu ar fi existat nici moralitatea. Astfel, dacă doi oameni trăiesc la capetele diametral opuse ale unei insule pustii, fără ca vreo societate să existe dimpreună cu ei, unul dintre ei l-ar putea ucide pe celălalt dintr-o toană fără să violeze vreo lege morală. Faptul pare că se opune bunului simț, dar asta este cea mai mică dintre probleme. Sunt altele mai grave.

Convenționalismul ne pune în imposibilitatea de a critica practicile unei alte societăți, indiferent cât de bizare sau de respingătoare din punct de vedere moral ne-ar apărea ele. Dacă nu există o lege mai presus de societate – niciun standard exterior – atunci societatea aceea nu poate fi judecată.

Pentru o astfel de viziune, torturarea deținuților în timpul regimurilor militare, nedreptățile săvârșite de regimurile totalitare și de politica de apartheid a administrațiilor rasiste sunt, toate, benigne din punct de vedere moral. S-ar putea spune că în multe din cazuri

⁴⁸ Ibidem, pag. 24

aceste politici nu sunt voința poporului, ci doar a celor aflați la putere. Această afirmație răsturnată e greșită de două ori.

În primul rând, de ce s-ar aștepta cineva ca grosul populației să constituie „societatea” relevantă care să stabilească moralitatea, în locul celor care au puterea de a guverna? Dacă individul este obligat să se supună societății, atunci care este această societate de care el trebuie să asculte? Această ambiguitate este o slăbiciune a convenționalismului.

Cultura este complexă, formată din suprapunerea a mai multor societăți care ne impun punctul lor de vedere. Comportamentul de la gimnastica de dimineață este considerat nepotrivit la petrecerea de seară. Convingerile morale ale unei comunități religioase s-ar putea să fie în dezacord cu cererile comunității oamenilor de afaceri. Care grup primează?

În al doilea rând, replica mai sus menționată pierde din vedere esențialul. Poate că astfel de nedreptăți nu reprezintă întotdeauna voința poporului, dar cum ar fi dacă ar reprezenta totuși voința lui? Simulacrele de tribunale din timpul Revoluției Franceze se bucurau de susținerea maselor. Și, într-o mare măsură, la fel s-a întâmplat și cu Al Treilea Reich. Le putem noi acorda, pe această bază, credibilitate morală anarhiștilor francezi și naziștilor germani?

Într-adevăr, *relativismul prescris de societate* a constituit parte din apărarea naziștilor la Nüremberg. Avansând noțiunea de pozitivism legal, conducătorul nazist a afirmat că Tribunalul Militar Internațional nu are legitimitatea morală de a prezida procesele.

În lucrarea sa *The Law above the Law* (Legea de deasupra legii), John Warwick Montgomery își prezintă argumentația: „Apărarea cu impactul cel mai puternic pe care au oferit-o acuzații naziști a fost că ei nu au făcut

altceva decât să urmeze ordinele sau că au luat decizii în cadrul sistemului lor, pe deplin legal, în deplin acord cu acesta, și ca urmare ei nu pot fi condamnați de drept pe motiv că s-ar fi abătut de la *sistemul de valori străin* al cuceritorilor lor” (italicele ne aparțin)⁴⁹.

Dar tribunalul nu a acceptat această justificare. Cu cuvintele lui Robert H. Jackson, prim-avocat al Statelor Unite la proces, chestiunea în joc nu era puterea – că învingătorii îi judecă pe învinșii lor – ci superioritatea legii morale. Tribunalul „se ridică deasupra lucrurilor periferice și trecătoare”, a spus el, „și caută să se orienteze nu doar după Legea Internațională, dar și după principiile de temelie ale jurisprudenței care sunt premisele civilizației...”⁵⁰

Relativismul prescris de societate violează intuițiile noastre morale cele mai profunde, „premisele de bază ale civilizației noastre” Unele lucruri sunt greșite indiferent de ce anume dictează societatea, inclusiv jefuirea evreilor nevinovați, forțarea lor la muncă silnică și exterminarea lor.

În situația în care convenționalismul reprezintă o viziune corectă asupra moralității, atunci genocidul sponsorizat de guvern poate fi observat în liniște, dar nu poate fi judecat. Nici măcar nu i ne putem opune, pentru că această viziune reclamă nu doar că observatorii externi trebuie să își țină gura în fața Holocaustului, dar și că germanii ar fi greșit dacă i s-ar fi opus. Dimpotrivă, ei ar fi avut obligația morală de a participa efectiv la asasinarea oamenilor nevinovați.

⁴⁹ John Warwick Montgomery, *The Law above the Law* (Legea de deasupra legii), (Minneapolis: Bethany House, 1975), pag. 26.

⁵⁰ Robert H Jackson, „Closing Address in the Nuremberg Trial” (Adresa de încheiere a procesului de la Nuremberg), în *Proceeding in the Trial of the Major War Criminals before the International Military Tribunal* (Aducerea în justiție a marilor criminali de război înaintea Tribunalului Militar Internațional), (1948), citat de Montgomery în cartea sa *The Law above the Law* (Legea de dincolo de lege), pag. 26.

Rețineți: convenționalismul învață că oamenii au obligația de a se supune *indiferent* ce le spune societatea să facă. Toți cei care s-au aflat sub autoritatea celui de Al Treilea Reich – societatea lor conducătoare – ar fi fost obligați moral să coopereze la genocid.

Acest fapt ne conduce la cea de-a doua problemă a *relativismului prescris de societate*.

Nu există legi imorale

În *relativismul prescris de societate* nu există noțiunea de lege imorală. Un astfel de concept este un oximoron⁵¹, o contradicție în termeni. Dacă societatea reprezintă măsura ultimă a moralității, atunci toate judecățile ei sunt morale prin definiție.

O avocată a aruncat odată o provocare la un talk show la radio. „Când aveți de gând să acceptați că avortul la cerere este lege în această țară?” a întrebat ea. „S-ar putea să nu vă placă, dar asta-i legea.”

Ideea ei era simplă: Curtea Supremă s-a pronunțat, deci nu mai e nimic de discutat. De vreme ce nu există o altă lege mai înaltă, nu există niciun motiv pentru a o combate. Acceptarea tacită a convenționalismului de către această avocată suferă, deoarece confundă ceea ce e bine, cu ceea ce este legal.

Când reflectăm asupra vreunei legi, pare de bun simț să ne întrebăm: „Este legal, dar este oare și moral? Este drept? Este o lege, dar este ea o lege bună? Este dreaptă?” Vedem că este o diferență între ceea ce o persoană are *libertatea* să

⁵¹ Oximoron (din lb. franceză, *oxymoron*) – figură de stil constând în exprimarea unei ironii sau a unui adevăr usturător sub forma asocierii paradoxale a doi termeni contradictorii – n.trad.

facă din punct de vedere legal, și ceea ce *ar trebui* să facă. Convenționalismul face ca deosebirea aceasta să fie lipsită de sens. Nu există ceva de genul „majorității formate din unul singur” care să apeleze la acel fundament moral înalt. După cum formulează Pojman: „Adevărul e de partea maselor și eroarea de partea individului”⁵². Aceasta este tirania majorității.

Când un tribunal omenesc reprezintă autoritatea cea mai înaltă, atunci moralitatea se reduce la o simplă putere – fie puterea guvernului, fie puterea majorității. Dacă tribunalele și legile definesc ce anume este moral, atunci nici legea și nici guvernele nu pot fi vreodată imorale, nici măcar în principiu.

Reformă morală imposibilă

O altă consecință absurdă rezultă din acest *relativism prescrist de societate*. Această concepție face cu neputință reformarea moralei societății. De fapt, avem de a face cu două probleme aici; prima se numește „dilema reformatorului”

De obicei reformatorii morali judecă societatea din interior. Ei chestionează standardul moral de comportament din cultura din care fac parte și apoi militează pentru o schimbare. Dar când moralitatea se definește prin standardul actual al societății, atunci a chestiona acest standard este un act imoral. Reformatorii sociali sunt considerați niște proscrisi din punct de vedere moral tocmai pentru că ei se opun *status quo*-ului⁵³.

⁵² Pojman, *Ethics* (Etica), pag. 25.

⁵³ *Status quo* (din lb. latină) – stare de fapt, starea în care se găsesc lucrurile, starea existentă. În limbajul diplomatic, de pildă, această expresie precizează dorința de a menține situația existentă – n.trad.

Corrie ten Boom și alți „drepti dintre neamuri”⁵⁴ și-au riscat viața ca să salveze evrei în timpul Holocaustului. Pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea, William Wilberforce a urmărit să abolească sclavia în Marea Britanie. Martin Luther King Jr. a luptat pentru drepturile civile în Statele Unite în anii '50 și '60 [sec. XX]. În timpul celui de al Doilea Război Mondial, în Germania, Martin Niemöller și Dietrich Bonhoeffer au cerut creștinilor să se opună lui Hitler.

Pe acești oameni îi socotim eroi morali tocmai pentru că au avut curajul să lupte pentru reformă morală. Totuși, din punctul de vedere al *relativismului prescris de societate* ei sunt cei mai răi dintre toți delicvenții morali pentru că au tulburat consensul societății din care făceau parte.

Această concepție mai întâlnește și o altă dificultate când luăm în calcul progresul societății. Relativismul face ca întregul concept să devină incoerent. Dacă legile și valorile culturale ale societății reprezintă standardul suprem pentru comportamentul uman, atunci noțiunea de progres moral la nivel juridic sau cultural este un nonsens. Un cod moral nu poate fi niciodată îmbunătățit; el poate fi doar schimbat.

Gândiți-vă ce anume înseamnă să îmbunătățești ceva. A ameliora ceva, înseamnă să crești excelența prin atingerea unei calități superioare sau unei stări de fapt mai bună.

⁵⁴ Conceptul de „drept între neamuri” (ebr: חֲסִידֵי אֻמּוֹת הָעוֹלָם – *chasidei umot haolam*) este un titlu onorific acordat de Statul Israel neevreilor care și-au riscat viața în timpul Holocaustului sau a pogromurilor antievreiești din timpul celui de al Doilea Război Mondial pentru a salva viața unor evrei. România se poate mândri cu mai mulți astfel de cetățeni români care au fost declarați „drepti dintre neamuri”. O menționăm aici pe Viorica Agarici (1886-1979), reprezentantă a Societății Naționale de Cruce Roșie din orașul Roman, care prin acțiunile sale hotărâte, cu riscul vieții sale, a salvat în iulie 1941 viața a mii de evrei din „trenurile morții”, în urma pogromului de la Iași – v. http://ro.wikipedia.org/wiki/Viorica_Agarici și http://ro.wikipedia.org/wiki/Pogromul_de_la_Iași – n.trad.

Cum putem ști dacă am crescut calitatea unui lucru? Doar observând că, grație unor anumite schimbări, acesta a ajuns mai aproape de un standard de perfecțiune exterior.

Un jucător de popice progresează atunci când își ridică media scorurilor realizate aproape de 300 de puncte – scorul perfect. Aruncătorul mingii din jocul de baseball își sporește măiestria atunci când micșorează numărul de lovitori cărora le permite accesul la bază. Dacă de fiecare dată aruncă mingea învingându-l pe jucătorul cu bâta, atunci înseamnă că a atins perfecțiunea. În ambele cazuri, se folosește un standard exterior pentru a măsura progresul.

A îmbunătăți codul moral al unei societăți înseamnă ca societatea să își modifice legile și valorile apropiindu-le mai mult de un ideal moral extern. Dacă nu există un astfel de standard, dacă valorile culturale sunt legea cea mai înaltă cu putință, atunci înseamnă că nu există nicio posibilitate ca aceste legi să devină mai bune decât sunt la un anumit moment dat. Ele pot doar să fie altfel.

O societate poate să abolească apartheidul în favoarea egalității. Poate adopta politici de genul *habeas corpus*⁵⁵ protejând astfel cetățenii împotriva privării abuzive de libertate. Garantează libertatea cuvântului și a presei. Conform acestei concepții [relativiste], nimeni nu poate susține că acestea ar reprezenta un progres moral, ci că societatea doar și-a schimbat preferințele.

În *relativismul prescris de societate* standardul stabilit de societate este standardul suprem. Nu se mai poate

⁵⁵ *Habeas corpus* (din lb. latină) – poți lua corpul [ref. la: o persoană înmănușată], face referire la o acțiune legală prin care un deținut poate fi eliberat dacă a fost condamnat pe nedrept; a fost folosită pentru prima dată de sistemul juridic englez. Din punct de vedere istoric s-a dovedit a fi un important instrument juridic prin care se poate pune la adăpost libertatea individuală de intervenția arbitrară a statului. – n.trad.

genera/elabora un alt ideal moral obiectiv. *Schimbările* morale sunt posibile, dar nu și *progresul* moral. Progres înseamnă a crește calitatea, și tocmai că în această concepție nu există ceva „mai bun” decât standardul ei moral actual.

Nicio formă de *relativism definit de societate* nu poate fi ușor apărută. *Relativismul creat de societate* nu este o teză morală adevărată, ci doar o observație greșită făcută de antropologi. *Relativismul prescris de societate* exclude posibilitatea criticii moralei din orice cultură, chiar și din aceea căreia tu îi aparții, pentru că prin chiar definiția sa, *status*

quo-ul nu poate fi niciodată imoral. Tocmai că reformatorii morali sunt cei care par a fi imorali. Așa ceva reprezintă o gravă contrazicere a bunului simț logic.

Capitolul 6

Bunul simț și moralitatea

Relativismul este un sistem moral falimentar. Există șapte motive care ne constrâng să tragem această concluzie, și pe care le vom studia în capitolul următor. Fiecare din aceste motive pivotează în jurul validității câtorva noțiuni de bun simț: responsabilitatea morală, răul, meritul, vina, dreptatea, cinstea, progresul moral, discursul moral și toleranța.

Fiecare concept pare că se referă la un lucru real, din lume. De exemplu, când se comite un delict, căutăm să depistăm vinovatul și să îi lăudăm pe procurorii care l-au trimis în spatele gratiilor. Susținem dezbateri în locuri publice despre idealuri precum drepturile umane. Ne angrenăm în discursuri morale ca să ne informăm și ca să ne perfecționăm comportamentul moral. În mod deosebit arătăm respect pentru virtutea toleranței.

Aceste noțiuni sunt atât de înrădăcinate în conștiința noastră omenească colectivă încât pare că nicio persoană întreagă la minte nu le va respinge vreodată. Dar dacă acest fapt este adevărat, atunci relativismul moral are o problemă imposibil de rezolvat. Într-adevăr, etica individuală sau *relativismul pe care mi-l prescriu eu însumi*

trebuie că sunt false, deoarece relativismul face ca astfel de concepte să își piardă sensul și să devină incoerente.

Iată de ce. Fiecare din aceste concepte (responsabilitatea morală, răul, meritul, vina, dreptatea, cinstea, progresul moral, discursul moral și toleranța) depinde – în ce privește realitatea și aplicabilitatea lor – de un standard moral extern, obiectiv. Relativismul respinge însă, premisa că un astfel de standard există. Dacă relativismul este adevărat, atunci trebuie să respingem aceste noțiuni morale, aparent universale, ca fiind lipsite de sens. Dar dacă, dimpotrivă, avem motive întemeiate să credem că aceste concepte sunt adevărate, atunci trebuie să există acel standard extern, obiectiv, și relativismul trebuie să e fals.

Totul se învâрте în jurul veracității acestor noțiuni și a altora asemănătoare. Dar cum putem fi noi siguri că acești termeni se referă la lucruri adevărate, din lumea noastră? O știm grație intuiției.

O a treia cale de cunoaștere

Putem cunoaște în mai multe feluri. Unele lucruri le cunoaștem grație descoperirilor pe care le facem în lumea fizică cu ajutorul simțurilor, prin care testăm în mod empiric mediul înconjurător. După ce strângem informații, tragem concluzii pe care le considerăm justificate datorită faptelor. Filosofii numesc aceasta *cunoaștere a posteriori* ⁵⁶.

⁵⁶ *A posteriori* și *a priori* (din lb. latină) – termeni folosiți în limbajul filosofic, care arată dacă este vorba de o cunoaștere care se produce după consumarea experienței (*a posteriori* = după), sau înainte de a avea o experiență (*a priori* = înainte de). Cunoașterea *apriorică* este întâlnită, de pildă, în matematică: postulatele sunt cea mai bună dovadă a existenței acestui fel de cunoaștere (de pildă: „drumul cel mai scurt dintre două puncte este linia dreaptă”, sau „pentru a defini un plan este nevoie de trei puncte”

Știința folosește frecvent această metodă empirică de cunoaștere.

Despre alte lucruri luăm cunoștință prin pură rațiune. Schițăm relații între diverse lucruri pe baza cauzei și efectului, sau tragem concluzii folosindu-ne de legile logicii. Dacă cineva se oferă să-ți arate un cerc pătrat pentru doar doi dolari, păstrează-ți liniștit banii. Nu există cercuri pătrate – e vorba de o noțiune contradictorie. Nu avem nevoie să explorăm universul ca să ne dăm seama că o astfel de afirmație e falsă. Eroarea este mult prea evidentă: două lucruri contradictorii nu pot fi simultan adevărate. Pătratele sunt pătrate, cercurile sunt cercuri, așa că nu există cercuri pătrate.

Ambele metode necesită să fie verificate înainte de a avea încredere în rezultate. Pentru a dovedi validitatea unei teorii științifice, menționăm faptele – experimentele, observațiile, datele – care ne conduc la concluzie. O teorie este fie bună, fie greșită, în funcție de cât de bine este susținută de fapte.

Pentru a verifica dacă există cercuri pătrate, apelăm la legile fundamentale ale logicii, cum ar fi legea noncontradicției, de pildă. Pentru a cerceta trăinicia argumentării, examinăm pașii logici care ne conduc la concluzie. Există nisaiva erori în gândirea noastră? Dacă premisele argumentației noastre sunt juste și dacă raționamentul nostru este valid, atunci și concluzia noastră este bună, iar rezultatele trebuie să sunt adevărate.

Mai există o a treia cale de cunoaștere, care însă nu are nevoie de verificare și nici nu permite verificarea. Intuiția

etc.). Cunoașterea *a posteriori* este specifică metodei științifice care pleacă de la observarea faptelor, apoi emite niște ipoteze de lucru, și cere ca acestea să fie verificate în mod experimental pentru a putea fi validate și a forma o teorie – n.trad.

este o cale fundamentală de cunoaștere care nu depinde de observarea unui șir de fapte sau de urmarea unei linii logice pentru a ajunge la o concluzie. Dimpotrivă, adevărul intuitiv poate fi cunoscut nemijlocit în timpul introspecției, când devenim brusc conștienți de el.

Când folosim cuvântul „intuiție”, înțelegem ceva anume. Nu ne referim la „fisa” care-i cade polițistului și nici la simțul acela care-i spune unui agent de bursă experimentat că piața se îndreaptă spre prăbușire. Toate acestea nu înseamnă decât un discernământ specializat pentru împrejurările date, și care se întemeiază pe experiența anterioară.

Genul de intuiție pe care-l avem în vedere este unul imediat și direct, ceea ce *The Encyclopedia of Philosophy* (Enciclopedia Filosofiei) descrie drept „cunoaștere nemijlocită a adevărului unei afirmației, unde «nemijlocit» înseamnă «fără să fi fost precedată de deducție».”⁵⁷

Toma d'Aquino (1225-1274) s-a referit la acest fel de cunoaștere când a scris că „Un adevăr poate să ne vină în minte în două feluri, adică să fie cunoscut prin sine însuși, și să fie cunoscut prin intermediul unui alt adevăr. Ceea ce poate fi cunoscut prin sine însuși este ca un principiu, și mintea îl percepe imediat... Este o calitate neclintită și la îndemână ca mintea să vadă înăuntrul principiilor.”⁵⁸

Filosofii o numesc *cunoaștere a priori* (sau *apriorică*; vine de la „ceea ce este anterior”, „ceea ce precede”), ceea ce putem cunoaște înainte de a experimenta prin simțuri.

⁵⁷ Paul Edwards, editor, *The Encyclopedia of Philosophy* (Enciclopedia filosofiei), vol.4, (New York< Macmillan, 1967), pag. 204.

⁵⁸ Toma d'Aquino (canonizat ca sfânt în Biserica Catolică), *Summa Theologica* (London: Bezinger Brothers, 1911), partea I, întrebarea 84, a2, citată în lucrarea lui Louis P. Pojman, *What Can We Know? An Introduction to a Theory of Knowledge* (Ce putem cunoaște? Introducere la teoria cunoașterii), (Belmont, California: Wadsworth, 1995), pag. 89.

Pentru a ilustra, eticianul Louis Pojman dă următorul exemplu: Dacă John e mai înalt decât Mary, iar Tom este mai înalt decât John, atunci Tom este mai înalt decât Mary. Scrie el: „Nu trebuie să îl cunoști nici pe John, nici pe Tom și nici pe Mary. Nu e nevoie nici măcar să afli dacă ei chiar există sau nu, ori dacă ei chiar există nu e nevoie să știi cât de înalți sunt, ca să îți dai seama dacă afirmația este adevărată. Ai nevoie doar de un minim de experiență pentru a fi înțeles conceptele implicate, cum ar fi, de pildă «mai înalt decât». Pentru a crede aprioric în această afirmație, nu este nevoie decât să te gândești la ea. Nu este necesară nicio altă experiență specifică – nici în ce privește capacitatea de a percepe, nici de a dovedi faptele, nici de a-ți aminti sau de a face introspecții.”⁵⁹

Adevărul intuit nu are nevoie să fie apărat – să fie justificați pașii pe care i-ai parcurs pentru a ajunge la cunoaștere – fiindcă acest gen de adevăr nu provine dintr-un raționament etapizat care conduce la o concluzie. Este un adevăr evident, prin chiar simpla lui observare.

Totuși, unii oameni nu se simt în largul lor cu această noțiune, deși nu există altă variantă. Dacă nu poți cunoaște anumite lucruri fără să știi cum anume le cunoști – dacă nu ai niște lucruri de la care să pleci – atunci înseamnă că nu poți cunoaște deloc. Nici măcar nu te poți apuca de sarcina de a descoperi adevărul.

Intuiția este modalitatea prin care începem să cunoaștem orice. Așa cum scria C.S. Lewis: „Dacă nu există niciun lucru evident, atunci nu putem dovedi nimic”⁶⁰. Trebuie să putem ști anumite lucruri imediat – direct –

⁵⁹ Ibidem, pag. 24.

⁶⁰ C.S. Lewis, *The Abolition of Man* (Desființarea omului – trad. în lb. rom. Editura Humanitas, 2004 – <http://www.humanitas.ro/humanitas/desfiintarea-omului>), (New York: Macmillan, 1955), pag.53.

pentru a avea instrumentele necesare cunoașterii altor lucruri. Minte le prinde instantaneu și toată cunoașterea noastră întemeiată pe deducție decurge din acestea.

Aristotel a pus-o în acest fel: „Unii, într-adevăr, au nevoie să li se dovedească legea, dar asta din cauză că le lipsește educația; căci este o dovadă de lipsă de educație să nu știi pentru ce lucruri avem nevoie de dovezi, și pentru care nu. Căci este aproape imposibil ca toate lucrurile să poată fi dovedite; procesul acesta ar continua la infinit, deci nu ar exista, de fapt, nicio dovadă...”⁶¹.

Aristotel afirmă că în anumite intuiții se ancorează restul cunoașterii. Să zicem, de exemplu, că te întreb cum cunoști un anumit lucru. Îmi oferi o dovadă, iar eu te întreb: „Cum știi că dovada ta este demnă de încredere?” Dacă te aperi, eu continui: „Cum cunoști lucrul *acela*?”. Această întrebare poate fi pusă iarăși și iarăși, ducând la ceea ce Aristotel numea regresie infinită.

Dacă pentru fiecare lucru pe care îl cunoaștem ar trebui să aducem o dovadă, cunoașterea ar fi imposibilă, căci nu am putea niciodată să răspundem la o serie infinită de întrebări⁶². Este clar, deci, că noi știm totuși unele lucruri fără să trebuiască să apelăm la o regresie. De aceea, nu este nevoie să justificăm fiecare dram de cunoaștere pe baza altor pași de gândire anteriori. În cele din urmă suntem împinși înapoi spre niște lucruri de temelie, despre care suntem conștienți în mod nemijlocit, și pentru care nu avem nevoie de vreo altă dovadă.

⁶¹ Aristotle, *Metaphysics* (Metafizica), 1006a.

⁶² Fiindcă veni vorba, faptul merge și mai adânc. Când cineva întreabă „Cum cunoști cutare lucru?”, poți răspunde cu „De ce îmi pui întrebarea asta?” Dacă scepticul răspunde „Pentru că nu poți afirma ceva mai înainte de a fi îndreptățit să faci asta”, atunci întreabă-l: „Oh, bine, dar cum îți dai seama *când aș fi îndreptățit*?” Aceasta răstoarnă procesul, făcând oponentul să alunece pe această pantă la infinit.

Imediat și evident

Să luăm în discuție această conversație:

- Am o rană la mână, zic eu.
- Cum știi că ai o rană? mă întrebi tu.
- Pentru că mă doare.
- Cum știi că te doare?
- Simt asta!
- Dar cum știi că simți durerea?

În acest moment mă găsesc în impas. Nu trag concluzia că mă doare mâna pe baza vreunei alte dovezi. Cunoașterea durerii se întemeiază pe accesul direct pe care îl am la starea mea lăuntrică. Senzațiile personale sunt intime, nemijlocite și neîndoielnice; nu ne putem înșela cu privire la ele. Mi-aș putea imagina rana, dar nu-mi pot imagina că-mi imaginez rana, fiindcă nu e cu putință să mă gândesc că simt durerea, dar să nu o simt.

Cunoaștem durerea – și întreaga noastră stare mentală – grație capacității de a deveni conștienți prin intuiție. Pur și simplu ne întoarcem atenția spre lăuntrul nostru și reflectăm. Această cunoaștere nu poate fi dovedită deoarece, la nivelul intuiției, nu mai este posibilă nicio altă analiză. Analiza simplifică lucrurile complexe, dar dacă un lucru este deja simplu, el nu poate fi simplificat și mai mult.

De asemenea, lucrurile de bază din matematică nu pot fi dovedite, dar le putem cunoaște prin intuiție. Odată, cineva ne-a supus la o încercare cu privire la acest lucru, sugerându-ne că el poate dovedi în mod științific că doi plus doi fac patru. A luat două mere și le-a pus alături de alte două mere, așa încât să facă patru mere. Aceasta a fost dovada lui „științifică”

În acest caz, operația matematică nu a putut fi nicicum dovedită, ci doar a fost ilustrată cu ajutorul altor mijloace. Astfel de indicii sunt numite reprezentări fizice – un sunet, o pată de cerneală de pe o bucată de hârtie, un obiect – care reprezintă un lucru nevăzut, lucruri care, în cazul de mai sus, erau numerele. Gândiți-vă la următoarea ilustrație.

Am putea scrie „doi plus doi fac patru” sau că „ $2+2=4$ ”, sau am putea să substituim numerelor și cuvintelor, merele. În fiecare caz, operația matematică este înfățișată – reafirmată cu mijloace diferite – dar nu este dovedită.

Știm că așa stau lucrurile căci dacă demonstrația cu merele ar fi fost o dovadă științifică, așa cum a încercat respectiva persoană, atunci experimentul ar fi trebuit să fie repetat ca să se verifice dacă rezultatele sunt întemeiate.

„Să repetăm experimentul?” ar putea întreba cineva. „E absurd. Nu e nevoie să-l repetăm. Rezultatul este evident.” Tocmai asta este și ideea noastră – rezultatul este evident pentru intuiția noastră. Nu este nevoie de vreo dovadă științifică, și nici nu este posibilă o astfel de dovadă. Într-adevăr, dacă nu sunteți de acord cu rezultatul ecuației, ar fi o totală pierdere de timp să încercăm să vi-l dovedim. Ori realizați singuri care e rezultatul, ori nu.

A cunoaște întâmplător ceva în mod intuitiv, nu înseamnă că noi cunoaștem faptele în mod automat și infailibil. Lucruri precum merele grupate și înălțimea unor persoane sunt detalii ale lumii exterioare care trebuie să fie descoperite. Tabla adunării și cea a înmulțirii trebuie învățate. Mai mult, erorile sunt posibile în matematică. Dar aceste lucruri nu sunt dovezi împotriva intuiției, ci, dimpotrivă, o dovadă că ea există. Căci dacă intuiția nu ar exista, nu am putea niciodată să recunoaștem erorile și nici nu le-am putea corecta.

Așadar, pentru a cunoaște un lucru cu ajutorul intuiției înseamnă ca adevărul afirmației (1) să fie evident imediat,

(2) să nu aibă nevoie de o justificare suplimentară și (3) să devină evident de îndată ce cunoaștem toate datele. Adevărurile matematice trebuie învățate, dar acest fapt se justifică prin chiar apelarea la intuiție.

Cunoaștem multe lucruri în felul acesta. Cunoașterea intuitivă poate fi rațională, dar poate fi și morală. Se pare că ea este ceea ce filosoful G.J. Warnock numea „fapte morale simple”, sau ceea ce filosoful Henry Sidgwick denumea prin „bun simț comun”

În Declarația de Independență, întemeietorii Statelor Unite fac referire la anumite adevăruri „evidente de la sine” Acestea nu au nevoie să fie apărute tocmai pentru că sunt deja „auto-probate”, ca să zicem așa, iar justificarea acestora provine dinlăuntrul lor. Pe această temelie, acești oameni de stat și-a construit pledoaria în favoarea revoluției, iar noi ne construim pledoaria pentru drepturile omului.

Multe din regulile noastre morale sunt concluzii la care ajungem ca rezultat al judecăților morale. Deoarece oamenii sunt valoroși, de pildă, de aceea nu trebuie să luăm viața nimănui fără o justificare potrivită.

Anumite reguli morale, totuși, nu sunt concluzii la care ajungem; ele sunt premise cu care ne începem judecata morală. Judecățile morale trebuie să înceapă cu conceptele de bază care nu pot fi cunoscute decât prin intuiție, ceea ce arată de ce nu e nevoie să ne împovărăm căutând dovezi în cazurile limpezi de exemple morale. În conformitate cu filosoful William Lane Craig, oamenii care nu pot vedea asta, sunt handicapați din punct de vedere moral. Ar trebui să nu permitem viziunii lor defectuoase să pună la îndoială ceea ce este în mod clar evident.

Cei care neagă regulile morale evidente – care spun că violul și crima sunt benigne din punct de vedere moral, că cruzimea nu este un cusur și că lașitatea este o virtute – nu

doar că au un altfel de punct de vedere, ci ceva nu este în ordine cu ei înșiși. Dacă cineva ne spune că „violul este acceptabil din punct de vedere moral”, nu o să reflectăm „cu toleranță” asupra alternativei sale morale. Dimpotrivă, îi vom recomanda să primească ajutor cât de repede.

Unii vor încerca să nege că există intuiție morală, apelând la argumentele nepotrivite pe care le oferă „relativismul produs de societate”, despre care am discutat mai devreme. Însă în anumite momente, când lasă garda jos, când un anumit eveniment sau o anumită situație facilitează intuiția lor să iasă la suprafață în mod firesc, limbajul îi dă de gol.

Când „bunul lor simț moral” este încălcat, ei se simt constrânși să vorbească. Atunci îi judecă prompt pe ceilalți, condamnăm nedreptatea din justiție sau atacând, de pildă, guvernele rasiste. Intuiția morală ne furnizează temelia pentru critica pe care o facem – și pentru respingerea tactică ulterioară – a *relativismului pe care mi-l stabilesc eu însumi*.

Capitolul 7

Cele șapte inconsecvențe fatale ale relativismului

Așa cum am văzut, responsabilitatea morală, răul, meritul, vina, dreptatea, cinstea, progresul moral, discursul moral și toleranța, toate par a fi concepte care, pentru bunul nostru simț comun, au sens. Fiecare dintre acestea se justifică prin intuiție morală și, totuși, relativismul le despoaie pe toate de sens. Dacă aceste noțiuni morale sunt valide și se găsesc în contradicție cu relativismul moral, atunci acesta din urmă trebuie că e fals.

În acest capitol vom explora șapte inconsecvențe ale *relativismului pe care eu însumi mi-l stabilesc*, și care indică falimentul acestuia.

Prima inconsecvență

Relativiștii nu-i pot acuza pe alții că greșesc

Relativismul stabilit de mine însumi ne pune în imposibilitatea de a critica comportamentul celorlalți, pentru că, în cele din urmă, relativismul neagă că există

posibilitatea de a greși moral. Dacă crezi că moralitatea este o definiție personală, atunci capitulezi în fața posibilității de a realiza judecăți morale cu privire la acțiunile celorlalți, indiferent cât de ofensive sunt pentru capacitatea ta de a intui binele și răul. Îți vei putea exprima sentimentele, gusturile și preferințele personale, dar nu poți spune că acțiunile celorlalți sunt greșite.

Nici nu îi poți critica, nici pune la îndoială, nici nu-i poți lăuda sau blama pe ceilalți. E ca și cum ai încerca să ții scorul într-un joc fără reguli sau ca și cum ai acționa în judecată un criminal când, de fapt, nu există legi.

Ca să dăm o ilustrație, relativiștii nu pot obiecta de pe un fundament moral împotriva rasismului sau imperialismului cultural, dacă acțiunile respective sunt în acord cu modul în care făptașul înțelege binele și răul.

Ce logică are judecata unui relativist că „apartheidul e rău”? Cu ce drept poate el să se amestece? În niciun caz nu o poate face pe baza drepturilor omului, căci în relativismul moral nu există drepturi morale, pentru că nu există niciun fel de lucruri drepte și nedrepte. În calitatea sa de Procuror General al Statelor Unite, Ramsey Clarke a spus odată că „terroristul cuiva este luptătorul pentru libertate al altuia”

Ar fi nepotrivit ca aceeași mașină să poarte deodată amândouă aceste afișe „Pentru avort” și „Stop apartheidului” Relativismul este poziția supremă în favoarea avortului, fiindcă legitimează orice alegere personală, chiar și pe aceea de a fi rasist.

Nici minciuna nu poate fi ceva rău, chiar dacă ea pervertește dreptatea și duce la condamnarea unei persoane nevinovate. De fapt, nu este nicio deosebire reală între cel vinovat și cel nevinovat, deoarece în relativism vinovăția și nevinovăția sunt niște deosebiri lipsite de logică.

Noțiunea de promisiune este, de asemenea, goală. Promisiunea nu doar că este o declarație de intenție cu

privire la viitor, dar ea și reclamă îndeplinirea acestei intenții. Iată de ce a te răzgândi se deosebește de ruperea unei promisiuni – o distincție pe care relativismul a pierdut-o. Niciun contract nu poate avea nicicând forță morală. Făgăduințele făcute la căsătorie nu ar fi decât cuvinte goale, incapabile să ofere soților mângâiere și protecție, și stabilitate familiei.

În relativism nu este posibil a da socoteală. Cei care își dau socoteală doar lor înșile, în ultimă instanță nu dau socoteală nimănui cu privire la consecințele faptelor lor. Iar asta face imposibil de deosebit moralitatea relativistă de interesul propriu sau de egoismul etic.

Mai mult, dacă moralitatea este o chestiune de preferință personală, și dacă răul moral este genul acela de greșeală pentru care pedeapsa este justificată, atunci orice pedeapsă ar trebui aprobată de persoana responsabilă pentru comportamentul său „imoral”

Aceasta este prima lege a relativismului: când binele și răul sunt o chestiune de alegere personală, pierdem dreptul de a face judecăți morale cu privire la acțiunile celorlalți. Dar dacă intuiția noastră morală se răzvrătește împotriva acestor consecințe ale relativismului, dacă suntem siguri că anumite lucruri sunt rele și că anumite judecăți împotriva comportamentului cuiva sunt îndreptățite, atunci relativismul e fals.

A doua inconsecvență

Relativiștii nu se pot plânge că răul există

Realitatea răului din lume este una dintre primele obiecții împotriva existenței lui Dumnezeu. Argumentația obișnuită spune că dacă Dumnezeu este omnipotent și bun în mod absolut, atunci ar trebui să pună capăt răului. Dar,

deoarece răul există, se pare că Dumnezeu este prea slab ca să i se poată împotrivi sau prea ticălos ca să îi pese.

Întreaga obiecție se învâрте în jurul observației că răul chiar există într-adevăr. Singurul caz în care ne putem plânge împotriva lui Dumnezeu este dacă răul „există” ca și o trăsătură intrinsecă a lumii. Răul nu poate fi real dacă moravurile depind de subiectul uman.

Relativismul nu se potrivește cu concepția că răul moral există, pentru că el neagă că anumite lucruri sunt în mod obiectiv rele. Răul, ca și judecată de valoare, marchează o îndepărtare de un anumit standard de perfecțiune morală. Dar dacă nu există niciun standard, atunci nu putem vorbi de o îndepărtare față de acesta. Așa cum observă C.S. Lewis, „un portret este o asemănare mai mult sau mai puțin reușită, în funcție de raportul în care se găsește față de original, care este «perfect»”

Relativismul neagă existența unui astfel de standard. Pentru Lewis chestiunea a fost una serioasă: „Argumentația mea împotriva lui Dumnezeu era că universul este atât de crud și de nedrept. Dar de unde mi-am extras eu ideea de *drept* și *nedrept*? Nimeni nu spune că o linie e strâmbă, până ce nu are un pic de habar despre cum arată o linie dreaptă. Cu ce comparăm eu universul atunci când îl numeam nedrept?”

Desigur, aș fi renunțat la ideea de dreptate, spunând că nu este nimic altceva decât o idee de-a mea, personală. Dar dacă aș fi făcut așa, atunci și argumentația mea împotriva lui Dumnezeu s-ar fi prăbușit, căci ea depindea de a spune că universul era nedrept cu adevărat, nu doar că se nimerise să nu placă capriciilor mele personale” (italicele în original)⁶³.

⁶³ C.S. Lewis, *Mere Christianity* (Creștinismul redus la esențe), p. 31 – pentru traducerea cărții în limba română v. nota 37.

Dacă relativismul este adevărat, atunci obiecția împotriva lui Dumnezeu, întemeiată pe existența răului, dispare⁶⁴. Nu avem a discuta despre un rău de-adevăratelea, ci numai despre păreri diferite despre ce anume este plăcut sau neplăcut, de dorit sau de nedorit.

Faptul acesta a fost lămurit în filmul *The Quarrel* (Cearta)⁶⁵. Personajele principale, Hersh și Chaim, au crescut împreună, dar s-au despărțit din pricina unei dispute cu privire la existența lui Dumnezeu și a răului. Apoi a venit Holocaustul și fiecare a crezut că celălalt a pierit. Se întâlnesc întâmplător după război și se trezesc din nou prinși în aceeași dispută din copilăria lor. Hersh, acum rabin, îi aruncă următoarea provocare laicului Chaim: „Dacă nu există ceva mai mare decât omul în universul ăsta, atunci ce-i moralitatea? Ei bine, este doar o părere personală. Mie îmi place laptele; ție, carnea. Lui Hitler îi place să omoare oameni; mie îmi place să-i salvez. Cine poate spune care-i mai bun decât celălalt?”

„Începi acum să vezi grozăvia acestui fapt? Dacă nu există un Stăpân al universului, atunci cine poate spune că Hitler ar fi greșit în vreun fel? Dacă Dumnezeu nu există, atunci oamenii care ți-au ucis soția și copiii n-au făcut nimic rău.”

⁶⁴ Chiar și propoziția „dacă Dumnezeu e bun...”, folosită în formularea acestei obiecții, ridică întrebări: De unde am dobândit noi ideea de bunătate, așa încât e bine ca Dumnezeu să pună capăt răului? Acest mod de gândire presupune că atât binele obiectiv, cât și răul obiectiv, există deopotrivă.

⁶⁵ Doi vechi prieteni evrei se întâlnesc întâmplător într-un parc din Montreal, în 1948, la câțiva ani după cel de al Doilea Război Mondial. Amândoi supraviețuiseră Holocaustului. Nu se mai văzuseră de pe vreme liceului, când se certaseră din motive religioase. Unul devenise rabin, iar celălalt, scriitor, își pierduse credința în Dumnezeu. Fiind în prag de *Rosh Hashanah* (Anul Nou – în ebr.), rabinul îl roagă să vină la sinagogă, ca să se poată forma *mynian*-ul (grup de 10 bărbați necesar pentru a se ține serviciile divine). Scriitorul, fiind ateu, se opune și rezultă o polemică pe teme religioase și de viață (de aici și numele filmului: „Cearta”). V. <http://www.imdb.com/title/tt0105200/> – n.trad.

Modul în care relativiștii abordează problema în acest punct este confuz. Mai întâi ei spun că Holocaustul a fost ceva rău și întreabă de ce a permis Dumnezeu o astfel de degradare morală. Ulterior, când situația se schimbă și când propriul lor comportament este chestionat, argumentează că moralitatea este o simplă chestiune de opinie personală. Ceea ce reduce, de fapt, obiecția lor de mai înainte la: „cum a putut un Dumnezeu bun să îngăduie lucruri care contravin părerii mele?”

Am menționat mai devreme cum oamenii se dezic de faptul că neagă intuițiile morale când se întâmplă ca propriul lor limbaj să îi dea de gol. Sociologul Os Guinness explică: „Ați auzit vreodată pe cineva spunând «la naiba!» și să o fi crezut de-adevăratelea? Majoritatea oamenilor folosesc ocazional această frază ca pe o înjurătură banală, dar unii nu o folosesc. De ce? Pentru că dau de un rău, care este așa de rău încât oricum vor fi fost educați trebuie totuși să zică «la naiba!», deși sunt atei... Oare nu dovedesc toate în studiul nostru că nimic nu e absolut și că totul e relativ? Duceți până la capăt joaca cu gândul acesta, dacă aveți chef. În viață avem parte de experiențe așa de rele încât oamenii spun «la naiba!». Ei știu în mod intuitiv că au de-a face cu ceva așa de rău încât e nevoie de o judecată absolută, fie că au sau nu o temelie filosofică”⁶⁶.

Relativismul moral și răul obiectiv sunt tovarăși nepotriviți. Nu se poate să fie amândouă aceste lucruri adevărate deodată. Dacă moralitatea este, în cele din urmă, o chestiune de gust personal, ca de pildă faptul că preferi un antricot în locul unei mâncări de broccoli sau de varză de Bruxelles, atunci argumentația împotriva existenței lui

⁶⁶ Os Guinness, „The Journey: A Thinker's Guide to an Intelligent Faith” (Călătoria: ghidul cugetătorului pentru o credință inteligentă), dintr-o prezentare înregistrată audio susținută în 1995 la Universitatea din Michigan, Veritas Forum. Disponibilă la telefon 800-585-1070.

Dumnezeu care se întemeiază pe problema răului, dispare. Relatiști trebuie să se dea bătuți în fața acestei obiecții.

Dacă, totuși, pare legitim să ne punem chestiunea răului în lume, atunci relativismul nu poate fi adevărat.

A treia inconsecvență

Relatiști nu pot da vina pe alții și nici nu au de ce să fie lăudați că ar fi făcut ceva bun

Relativismul spoliază de sens noțiunile de merit și vinovăție, pentru că nu există un etalon de măsură exterior care să definească ce anume este vrednic de laudă sau de condamnare.

Fără absoluturi, în cele din urmă nimic nu este rău, regretabil, tragic sau de învinovățit. După cum în final nu este nici nimic bun, onorabil, nobil sau vrednic de laudă. Toate se pierd într-un amurg al nimicniciei morale.

Aproape întotdeauna relatiști nu sunt consecvenți în acest punct. Ei caută să evite vinovăția, dar acceptă imediat să fie lăudați. C.S. Lewis observă că obișnuința noastră de a accepta laudele și de a ne scuza pentru a evita învinovățirile, evidențiază profunda noastră angajare față de moralitatea obiectivă: „Adevărul este că noi credem atât de mult în decență – căci simțim presiunea pe care o exercită asupra noastră Regula sau Legea morală – încât nu suportăm să înfruntăm adevărul că o încălcăm și, ca urmare, încercăm să fugim de responsabilitate. Pentru cunoștința voastră, aceasta se întâmplă numai datorită comportamentului nostru rău, căruia îi găsim tot felul de explicații. Doar apucăturile noastre rele ne obolesc, ne fac să fim îngrijorați și flămânzi; de aceea punem la temelia noastră numai comportamentul nostru lăudabil.”⁶⁷

⁶⁷ C.S. Lewis, *Mere Christianity* (Creștinismul redus la esență) – v. detalii suplimentare despre traducerea lucrării în limba română la nota 37 – n.trad.

În lucrarea sa *Beyond Freedom and Dignity* (Dincolo de libertate și demnitate) psihologul B.F. Skinner susține că oamenii sunt niște simple mașinării biologice al căror comportament este determinat de un amestec de biologie și mediu înconjurător. În lucrarea *Walden II*, descrierea pe care o face minunatei lumi noi întemeiate pe principiile modificării comportamentului, noțiunile de merit și de vinovăție sunt înfățișate ca fiind cu totul lipsite de sens. Moralitatea este o ficțiune.

În același fel, relativiștii sunt nevoiți să îndepărteze cuvintele *laudabil* și *vinovat* din vocabularul lor. Dar dacă conceptele de laudă și vinovăție sunt valide, atunci relativismul trebuie că e greșit.

A patra inconsecvență

Relativiștii nu pot acuza pe nimeni de incorectitudine și nedreptate

Dreptatea și corectitudinea sunt alte două concepte care nu au nicio logică într-o lume lipsită de absoluturi morale. Pentru relativismul moral aceste noțiuni sunt incoerente din două motive.

Mai întâi, cuvintele însele nu au niciun sens. Ambele cuvinte impun ca oamenii să fie tratați în mod egal pe baza unui standard extern al binelui. Dar tocmai acest standard moral extern este ceea ce resping relativiștii. La urma urmei cum ar putea exista dreptate și echitate dacă nu există niciun fel de cerințe pentru dreptate și echitate? Nu este greșit nici să pedepsești o persoană nevinovată, și nici nu este imoral să pui în libertate pe cineva vinovat.

În al doilea rând, este cu neputință să te faci vinovat moral cu adevărat. Dreptatea cere, printre alte lucruri,

pedepsirea vinovaților. Vinovăția depinde însă de responsabilitatea morală care, așa cum am văzut, nu poate exista. Dacă în ultimă instanță nimic nu poate fi imoral, atunci înseamnă că nu există responsabilitate morală și, implicit, nu există nici vinovăție, care este vrednică să fie pedepsită.

Oamenii renunță la intuițiile lor adevărate despre dreptate și echitate prin limbajul lor. „O națiune poate să spună că tratatele dintre țări nu au nicio valoare”, spune Lewis, „dar atunci, în clipa următoare, își anulează chiar propria pledoarie prin faptul că spun că tratatul cutare pe care vor să îl încalce era unul nedrept. Iar dacă tratatele nu contează și dacă nu există dreptate și nedreptate... atunci care este deosebirea dintre un tratat drept și un altul nedrept?”⁶⁸

Dacă relativismul este adevărat, atunci nici dreptatea și nici echitatea nu există. Ambele concepte depind de un standard obiectiv al dreptății. Dacă noțiunile de dreptate și corectitudine au sens, atunci relativismul este învins.

A cincea inconsecvență

Relativiștii nu pot progresa moral

În relativismul moral progresul moral sau reforma morală sunt cu neputință. Relativiștii își pot schimba etica personală, dar nu pot deveni mai buni.

Cum ajunge cineva să fie „mai bun”? Reforma morală presupune o regulă de comportament obiectivă, ca și standard moral către care noi ar trebui să aspirăm. Dar relativiștii neagă că ar exista o astfel de regulă. Dacă nu există o cale mai bună, atunci progresul nu poate avea loc.

⁶⁸ Ibidem.

Mai mult, nici măcar nu există vreun motiv de a progresa. Relativismul distruge acel impuls moral care constrânge omul să se depășească pe sine însuși, pentru că în relativism nu există niciun fel de „mai sus” la care acesta să se ridice, dacă e să vorbim din punct de vedere etic. De ce ne-am schimba punctul de vedere dacă el slujește interesului nostru personal și dacă ne-a satisfăcut până în prezent?

În relativism, prin definiție, etica omului nu poate fi „mai bună” la un anumit moment sau la un altul. Moralitatea se poate schimba, dar nu poate progresa. Dacă, totuși, progresul moral pare să fie un concept logic, atunci relativismul nu poate fi adevărat.

A șasea inconsecvență

Relativiștii nu pot purta discuții coerente despre morală

Relativismul face imposibile discuțiile despre moralitate. E un subiect despre care chiar să discutăm? Un dialog etic coerent poate avea loc doar dacă principiile morale sunt privite ca și jaloane universale de comportament.

Discursul etic implică compararea valorilor unei anumite concepții cu cele aparținând alteia, ca să vedem care este cea mai bună. Dar dacă moralitatea este pe de-a-ntregul relativă și toate concepțiile sunt egale, atunci nici un mod de a gândi nu este mai bun decât altul. Nicio poziție morală nu poate fi apreciată ca fiind adecvată sau ca având lipsuri, ca fiind lipsită de logică, inacceptabilă sau barbară.

Filosoful englez din secolul al XX-lea A.J. Ayer este de acord, și susține că afirmațiile etice sunt lipsite de sens pentru că nu sunt verificabile empiric: „Descoperim că

discuția este posibilă în cazul chestiunilor morale numai dacă se presupune un oarecare sistem de valori.”⁶⁹

Concepția lui Ayer, numită emotivism, neagă că afirmațiile etice ar fi ceva mai mult decât o expresie brută a emoțiilor. Ca atare, ele nu au un conținut mai bogat decât cuvinte precum „Ooo!” sau „Bleah!” „Dacă o propoziție nu face nicio afirmație este evident că nu are rost să te întrebi dacă ceea ce spune este adevărat sau fals. Și noi am văzut că frazele care exprimă judecăți morale nu spun nimic. Ele sunt pure expresii ale sentimentelor și, ca atare, nu se încadrează în categoriile de adevărat sau fals.”⁷⁰

Dacă Ayer are dreptate, atunci educația morală este imposibilă, deoarece cuvintele însele sunt lipsite de sens. Nici măcar nu poate avea loc o dispută morală. Totuși, certurile par că implică discuții morale cu rost, așa cum arată Lewis: „A te certa înseamnă a încerca să arăți că celălalt se înșeală. Și nu ar avea niciun rost să faci așa ceva câtă vreme tu și celălalt nu ați căzut cumva de acord cu privire la ce anume este bine și ce este rău; tot așa cum nu ar avea niciun rost să spui că un fotbalist a obstrucționat pe un altul dacă nu s-a căzut de acord cu privire la regulile fotbalului.”⁷¹

Dacă disputele etice au sens numai atunci când moravurile sunt o chestiune obiectivă, atunci relativismul

⁶⁹ A.J. Ayer, „Emotivism” (Emotivism – teoria conform căreia declarațiile morale nu au valoare de adevăr, ci exprimă doar sentimentele vorbitorului, așa încât afirmația „*crima este un lucru rău*” echivalează cu un „*nu, crimelor!*” întemeiat pe reacția mea subiectivă față de ideea ce crimă – n.trad.), citat în ediția lui Louis P. Pojman, *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings* (Teoria eticii: conferințe clasice și contemporane), (Belmont, California: Wadsworth, 1995), pag. 416.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ C.S. Lewis, *Mere Christianity* (Creștinismul redus la esențe) – v. nota 37 pentru traducerea în lb. română a lucrării – n.trad.

nu poate fi trăit pe deplin decât dacă „faci ciocul mic” Din această pricină este greu să dai peste un relativist consecvent. Majoritatea se grăbesc să impună reguli morale precum „e greșit să îți impui moralitatea ta altora”

Cel mai bun exemplu de consecvență pe care l-am întâlnit a venit din partea unui ascultător care m-a sunat în timpul unui program de radio⁷². Mai vorbisem cu acest relativist, Jim, de multe ori înainte. Trăgeam nădejde că o întrebare cinstită va da pe față nebunia concepției lui. Jim însă m-a surprins prin sinceritatea lui.

– Jim, i-am spus eu, vrei să spui că nu este nicio deosebire între a da de mâncare unui copil care moare de foame și a-l ucide?

– Ce vreau să spun este că întrebarea nici măcar nu are logică, mi-a răspuns el. Este la fel de lipsită de sens precum ar fi să vorbim despre un șarpe cu picioare. E un nonsens, deci nici măcar nu putem începe o discuție.

Jim înțelesese că dacă relativismul este adevărat, atunci toate categoriile morale nu au niciun sens. Știa că orice încercare de a purta o discuție morală era o prostie, la fel cum ar fi fost dacă am fi discutat despre un șarpe cu picioare.

Singurul mod de acțiune consecvent cu relativismul moral este tăcerea absolută. Dacă vezi întreaga moralitate ca fiind relativă și dacă ești consecvent cu această idee, atunci nu poți face nici măcar o recomandare privind morala.

Faptul acesta îi pune pe relativiști într-o poziție pe care nu o pot susține, fiind prinși din toate direcțiile. Dacă vorbesc, își abandonează relativismul. Dacă nu vorbesc, renunță la umanitatea lor. Căci este inuman să stai ca mutul

⁷² Aici vorbește Gregory Koukl.

în fața unui rău strigător la cer, să taci când ești martor la o nedreptate flagrantă⁷³.

Cei care cred că adevărul etic este relativ, nu pot să mai spună absolut nimic care să aibă sens din punct de vedere moral. Dar dacă noțiunea de discurs moral are sens, în mod intuitiv, atunci relativismul moral este fals.

A șaptea inconsecvență

Relativiștii nu pot promova obligativitatea de a fi toleranți

În cele din urmă, în relativism nu există toleranță, pentru că obligația morală a relativiștilor se auto-contrazice.

Principiul toleranței este considerat una dintre virtuțile cheie ale relativismului. Moravurile sunt o chestiune personală, susțin relativiștii, și de aceea noi ar trebui să fim toleranți cu punctul de vedere al celorlalți și să nu îi judecăm pentru comportamentul și atitudinea lor.

Ar trebui să ne fie limpede că această încercare a lor de a argumenta cade, fiindcă se auto-contrazice⁷⁴. Pentru relativiști toleranța înseamnă ca „eu să tolerez (= cerință morală) părerile morale și comportamentul celorlalți care nu sunt de acord cu mine. Eu nu ar trebui să încerc să interferez (= cerință morală) cu părerile și comportamentul lor.”⁷⁵

Totuși, dacă nu există reguli morale obiective, atunci nu poate exista nicio regulă care să reclame toleranța,

⁷³ Gregory Koukl mărturisește: „îi datorez această înțelegere lui William Lane Craig”

⁷⁴ Afirmția „Adevărul moral nu există, de aceea ar trebui să fim toleranți unii față de ceilalți” exprimă două adevăruri, unul rațional și altul moral: primul adevăr este rațional, anume că „nu există adevăr moral”; al doilea este un adevăr moral: „noi ar trebui să tolerăm punctul de vedere al celorlalți”. Afirmția este contradictorie în cel puțin două privințe.

⁷⁵ J.P. Moreland, *Scaling the Secular City* (Să cântărim orașul secular), (Grand Rapids: Baker, 1987), pag. 247.

Înțelegă ca principiu moral aplicabil tuturor. De fapt, dacă nu există absoluturi morale, atunci de ce să mai fii tolerant? De ce să nu îmi impun concepția mea morală altora, dacă este în interesul meu și dacă etica mea personală îmi permite acest lucru?

Relativiștii violează chiar propriul lor principiu al toleranței, atunci când nu tolerează concepțiile morale ale altora a căror morală nu este relativistă, asemeni moralei lor. Ei îi tolerează numai pe aceia care susțin doar punctul lor de vedere. De aceea, ei sunt la fel de intoleranți pe cât orice alt obiectivist pare să fie.

Principiul toleranței este străin relativismului. Dacă, totuși, toleranța pare să fie o virtute și noi datorăm un anume respect celor care se deosebesc de noi, atunci relativismul nu poate fi adevărat.

Concluzie la inconsecvențele relativismului

Cum ar arăta lumea dacă relativismul ar fi adevărat? Ar fi o lume în care nimic nu e greșit, niciun lucru nu ar putea fi considerat rău sau bun, nimeni nu ar putea fi considerat vrednic de laudă sau vinovat. Ar fi o lume în care dreptatea și echitatea ar fi niște concepte lipsite de sens, o lume în care nimeni nu ar da socoteală, o lume în care nu ar putea exista progres moral și nici nu ar putea avea loc o discuție despre moralitate. Și ar mai fi o lume în care nu ar exista pic de toleranță.

Relativismul moral produce acest gen de lume. Remarca dr. Francis Schaeffer s-ar putea foarte bine aplica relativiștilor care „...au amândouă picioarele bine înfipite în... văzduh”

Partea a III-a

Relativismul și educația

Capitolul 8

Lămurirea valorilor

Debaterile publice despre diverse chestiuni morale nu sunt scutite de influența relativismului moral, care pare că se ascunde în spatele majorității cuvântărilor din America. Pare că vorbitorii presupun că nu se aplică niciun fel de valori morale obiective tuturor oamenilor, din toate vremurile și din toate locurile. Astfel, ei își încep și își sfârșesc judecățile morale în public cu fraze de genul „este doar opinia mea personală”, „desigur, eu nu judec comportamentul nimănui” sau „dacă crezi că e bine așa, atunci e ok, dar eu personal sunt împotriva respectivului lucru”

Odată ce am definit și criticat relativismul în partea întâia și a doua a cărții noastre, ne îndreptăm în partea a treia și a patra spre explorarea rolului pe care-l joacă și a efectului său în societate, în sfera educației, a jurisprudenței și a politicii sociale.

Ce este dogmatismul?

În cartea sa de succes *The Closing of the American Mind* (Mintea îngustă a Americii), Allan Bloom scrie: „Relativitatea adevărului [pentru elevii de liceu din societatea americană] nu este o concepție teoretică, ci un

postulat moral, condiția unei societăți libere, sau cel puțin așa li se pare lor că este... Ideea nu este să corectăm greșelile și să avem dreptate de-adevăratelea; mai degrabă ideea este să nu credem că ceilalți au cumva dreptate. Elevii, desigur, nu își pot apăra părerile. Acesta este rodul îndoctrînării la care au fost supuși..."⁷⁶.

După Bloom, oamenii care susțin în mod dogmatic că adevărul moral nu există, sunt acei relativişti care și-au închis mintea față de posibilitatea cunoașterii adevărului, dacă este ca el să existe într-adevăr. Ca să înțelegem ce spune Bloom, haideți să luăm ca exemplu următorul dialog (care reflectă cu aproximație un caz real) dintre un profesor de liceu și o elevă, Elizabeth:

Profesorul: – Bun găsit, dragi elevi. Aceasta este prima noastră zi de școală, așa că aș vrea să stabilim câteva reguli de bază. Mai întâi, deoarece nimeni nu deține adevărul, voi ar trebui să vă păstrați mintea deschisă față de părerile colegilor voștri. În al doilea rând... Elizabeth, ai o întrebare?

Elizabeth: – Da, am. Dacă nimeni nu deține adevărul, nu este acesta un motiv bun ca să *nu-i* ascult pe colegii mei? La urma urmei, dacă nimeni nu deține adevărul, de ce să-mi irotesc timpul ascultându-i pe ceilalți și ideile lor? Numai dacă cineva deține adevărul ar avea rost să fiu receptivă. Nu sunteți de acord?

Profesorul: – Nu, nu sunt. Tu susții că cunoști adevărul? Nu ți se pare că ești puținel dogmatică și arogantă?

⁷⁶ Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (Mintea îngustă a Americii), (New York: Simon and Schuster, 1987), pag. 25.

- Elizabeth: – Nu sunt deloc. Dimpotrivă, consider că dogmatic și arogant ești dacă susții că nimeni de pe pământ nu cunoaște adevărul. La urma urmei, i-ați întâlnit dumneavoastră pe toți oamenii din lume și i-ați chestionat în amănunțime? De asemenea, cred că avem de-a face cu opusul aroganței atunci când spun că îmi voi schimba părerea pentru a fi în acord cu adevărul oricând și oriunde dau de el. Și dacă se întâmplă să cred că am motive întemeiate să consider că eu chiar cunosc adevărul și dacă vreau să vi-l împărtășesc, de ce nu m-ați asculta? De ce mi-ați discredita în mod automat părerea mai înainte de a o fi rostit? Credeam că noi chiar trebuie să ascultăm părerea tuturor!
- Profesorul: – Discuția asta dovedește că vom avea un semestru interesant.

Un alt elev:
(dând drumul
porumbelului
din gură)

– Nu-i așa că ăsta-i adevărul? (ceilalți
elevi râd)

Așa cum arată acest schimb de replici, relativismul moral are o influență atotpătrunzătoare în cultura noastră, în special în sistemul de educație american.

Mutilarea morală

Privind la sistemul public de școlarizare, fostul secretar al educației William Bennett explică criza morală din această instituție prin punerea în balanță a motivelor de

îngrijorare a profesorilor din două epoci diferite: „De-a lungul anilor profesorilor li s-a cerut să identifice problemele majore din școlile americane. În 1940 profesorii au spus că problema este vorbitul în clasă al elevilor, fără să fi fost întrebați, guma de mestecat, gălăgia, alergatul pe holuri, tunsoarea, îmbrăcămintea și murdăria din clasă. Când li s-a cerut același lucru în 1990, profesorii au identificat ca probleme majore consumul de droguri și de alcool, relațiile sexuale și graviditatea la fete, suicidul, violul, tâlhăria și violența”⁷⁷.

În această perioadă de 30 de ani, între 1960 și 1990, „s-a observat o creștere până la 560% a violenței⁷⁸; și o creștere de peste 400% în ce privește nașterile fără recunoașterea paternității; o creștere de patru ori a ratei divorțurilor; o triplare a numărului de copii care locuiesc cu un singur părinte, divorțat; o creștere a ratei suicidare până la 200% în rândul adolescenților și o scădere cu 75 de puncte a mediei la testul SAT⁷⁹ pentru elevii de liceu.

Nu credem că este o coincidență faptul că mutilarea morală descrisă de Bennett corespunde unei acceptări tot mai largi a relativismului moral. De fapt, relativismul a fost încorporat oficial în curricula educațională, și e cunoscut sub numele de „clarificare a valorilor”

⁷⁷ William J. Bennett, „Revolt Against God: America’s Spiritual Despair” (Rebeliunea împotriva lui Dumnezeu: Deznădejdea spirituală a Americii), *Policy Review*, (iarna lui 1994), pag. 20.

⁷⁸ Violența implică două aspecte diferite: primul, când violența este însuși obiectivul (de pildă, crima, asasinatul), iar al doilea, când violența e folosită ca mijloc în vederea unui alt scop (de pildă, violența pusă în slujba tâlhăriei) – n.trad.

⁷⁹ SAT – Scholastic Assesment Test – *test de evaluare școlară* necesar la admiterea la facultate. Este creat de o organizație non-profit College Board, din S.U.A. Punctajul la acest test variază de la 600 la 2400 de puncte – n.trad.

Clarificarea valorilor

De pe la jumătatea deceniului al șaptelea până pe la începutul anilor '70, a fost introdusă în sistemul școlar public curricula privind clarificarea valorilor (măcar că multe alte școli private o foloseau de asemenea). Este unul dintre cele mai cunoscute și influente programe de educație morală care se întâlnesc în școala elementară și secundară.

Pusă la punct prin anii '60 de către Louis Rath, Sidney Simon și alți profesori, clarificarea valorilor „nu se preocupă de *conținutul* valorilor pe care le au oamenii, ci de *procesul de valorizare*” După Simon, această abordare „nu promovează un anumit set de valori”. „Nu este vorba nici de a predica și nici de a îmbunătăți moravurile. Scopul este de a implica studenții în experiențe practice, ajutându-i să devină conștienți de *propriile lor sentimente*, de *ideile lor*, de *convingerile lor*, astfel încât alegerile și hotărârile pe care le iau să fie conștiente și deliberate, întemeiate pe *sistemul lor de valori*” [italice în original]⁸⁰.

Presupunerea de căpătâi, că e nevoie de o clarificare a valorilor, nu aparține elevului. Dimpotrivă, ideea că moralitatea este descrisă în mod exhaustiv de către sentimentele, ideile, convingerile și valorile cuiva, provine de la Simon și Rath. Punctul lor de vedere nu este unul

⁸⁰ Sidney B. Simon, Leland W. Howe și Howard Kirschenbaum, *Values Clarification* (Clarificarea valorilor), ediție revizuită, (New York: Hart, 1978), copertă cartonată, pag. 18-22. Citată de Paul Vitz în „Why Values Clarification Must Be Rejected” (De ce *Clarificarea valorilor* trebuie respinsă), din *Do the Right Thing: A Philosophical Dialogue on the Moral and Social Issues of Our Time* (Fă ceea ce trebuie: un dialog filosofic despre chestiunile morale și sociale ale vremii noastre), editor Francis J. Beckwith (Belmont, California: Wadsworth, 1996), pag. 83.

neutru, ci, dimpotrivă, o concepție despre moralitate cunoscută sub numele de relativism.

Aceasta îi face pe susținătorii programului de clarificare a valorilor să se contrazică, după cum arată Paul Vitz, profesor de psihologie la Universitatea din New York: „Este limpede că teoreticienii cred că este bună clarificarea valorilor... Aceștia critică învățătura tradițională despre valori considerând că înseamnă «a-ți vinde altuia», «a-l presa pe altul», «a impune altuia cu sila valorile tale favorite». Dar când vine vorba de valorile proprii lor poziții, relativismul dispare în mod convenabil și ei își impun altora, prin predici, poziția lor morală”⁸¹.

Această lipsă de neutralitate o putem vedea în următoarele două exemple.

Valorile „neutre” din Hawaii

Fratele meu mai mic și-a crescut copiii în Hawaii⁸². Pe vremea aceea sistemul școlar public de acolo făcea exerciții în scopul limpezirii valorilor, exerciții în care elevii erau încurajați să își dezvolte propriile lor convingeri despre moralitate. Profesorul era „neutru”, explicând studenților că rămânea la latitudinea lor cum să își formuleze concluziile morale și dilemele etice.

Copiilor li se cerea să rezolve o problemă. Un om în vârstă luase viața soției lui, care era extrem de suferindă, ca să îi scurteze chinul și, ca atare, era judecat acum pentru omor. Să fie el condamnat pentru „uciderea din milă” a soției sau să i se dea drumul?

⁸¹ Paul Vitz, „Why Values Clarification Must Be Rejected” (De ce *Clarificarea valorilor* trebuie respinsă), pag. 85.

⁸² Aici vorbește Gregory Koukl.

Fratele meu a făcut o vizită la școală pentru a-și face cunoscută îngrijorarea, dar profesorul și-a apărat metoda. „Noi nu îi forțăm pe alții cu valorile noastre și nici nu le impunem valorile noastre”, a spus el. „Avem grijă să lăsăm elevii să știe că este la latitudinea lor să decidă ce să facă. Aceasta este metoda «valorilor libere». Noi suntem neutri.”

Fratele meu a arătat că modul în care profesorul aborda problema era oricum altfel, dar numai neutru nu. „Dumneata le spui copiilor mei că atunci când au de-a face cu întrebări dificile despre bine și rău, când se confruntă cu cele mai grele probleme de moralitate, nu există niciun fel de principii călăuzitoare, că nu există absoluturi, că nu există reguli. Îi înveți pe copiii mei că atunci când trebuie să decidă în situații critice despre bine și rău asta e la latitudinea lor.”

Cât de „libere” sunt valorile unei astfel de învățături? Să luăm un alt exemplu, după cum urmează.

„Valoarea” de a înșela pe altul

Christina Hoff Sommers, filosof, a demască confuzia morală despre clarificarea valorilor printr-o istorisire reală pe care a relatat-o. „Una din anecdotele mele preferate se referă la o profesoară din Newton, statul Massachusetts, care a participat la nenumărate ateliere de lămurire a valorilor și care a aplicat cu asiduitate tehnicile respective în clasă. A venit și ziua când elevii ei din clasa a șasea au anunțat-o că ei consideră înșelatul la teză este o valoare și că vor să fie lăsați să o aplice, pe răspunderea lor. Profesoara a fost foarte deranjată de idee. Ce soluție să aplice? A spus copiilor că, de vreme ce este vorba despre clasa ei și pentru că ea se opune înșelătoriilor, elevii nu au voie să înșele. «În clasa mea trebuie să fiți cinstiți, fiindcă eu

apreciez cinstea. În alte domenii ale vieții voastre, n-aveți decât să-i înșelați pe alții»⁸³.

Gândiți-vă o clipă la răspunsul ei. Oare decurge soluția respectivă din metoda de clarificare a valorilor pe care profesoara o preda elevilor? Bineînțeles că nu. Dacă profesoara apreciază cinstea ca fiind o valoare, atunci ea însăși ar trebui să *fie cinstită* și să nu impună elevilor valorile sale. Ar trebui să-i lase să decidă după cum îi taie capul, ceea ce ei chiar și făcuseră.

În cel mai bun caz, putem spune că profesoara este blocată într-o contradicție. Când a trebuit să dea față cu consecințele distructive ale relativismului, a dat înapoi și a încercat să își impună propria moralitate asupra elevilor – adică a făcut exact lucrul împotriva căruia îi învățase.

În cel mai rău caz, profesoara i-a învățat că forța este elementul suprem al moralității, care impune cu sila ce anume este drept: „Eu dau notele. Dacă mă înșelați la teză, vă pic!” Din punct de vedere tehnic aceasta se numește o eroare de genul *argumentum ad baculum*⁸⁴ sau, dacă e să-l parafrazăm pe Mao Tze-Dun: „a convinge cu țeava puștii”

Mitul neutralității

Așa numita „limpezire a valorilor” nu este un fapt neutru. Vitz indică cinci erori sistematice. Mai întâi, punerea ei în

⁸³ Christina Hoff Sommers, „Teaching the Virtues” (Să deprindem virtuțile), articol retipărit în revista *AFA Journal*, numărul din ianuarie 1992, pag. 15.

⁸⁴ *Argumentum ad baculum* – din lb. latină: „argumentul nuielii” (*baculum* = nuia, băț) – „argumentul forței” presupune apelul la forță pentru a impune un anumit punct de vedere sau presupune amenințarea cu forță pentru a justifica o concluzie: dacă X nu acceptă că J este adevărat, atunci Q (unde Q înseamnă pedepsirea lui X); prin urmare, X acceptă că J este adevărat, (v. http://ro.wikipedia.org/wiki/Apelul_la_for%C8%9B%C4%83) – n.trad.

aplicare conține o ideologie morală aparținând doar unui mic segment de oameni, cu vederi morale liberale. În al doilea rând, consideră că valorile țin de preferințele individului. În al treilea rând, soluțiile posibile la dilemele morale supuse atenției elevilor sunt limitate la cele mai liberale opțiuni. În al patrulea rând, exercițiile se adresează unui individ rupt de familie și de societate. Și, în al cincilea rând, moralitatea este interpretată ca simplă auto-recompensare. „Este un sistem stupid, incompetent din punct de vedere intelectual”⁸⁵.

Care este scopul educațional al acestei așa zise „clarificări a valorilor”? Că există situații etice dificile în care direcția morală nu este clară și soluțiile sunt ambigui? Știm deja asta. Nu, aceste exerciții merg încă și mai departe. Ele insinuează că dacă anumite situații de viață sunt ambigui din punct de vedere etic, atunci nu există niciun fel de certitudini etice.

„Clarificarea valorilor” promovează în mod agresiv o anumită concepție etică – relativismul moral. Se folosește de ambiguitățile etice pentru a încuraja agnosticismul în ce privește universalitatea regulilor morale. Prin avansarea unor probleme extrem de dificile spre rezolvare copiilor necopți să ia decizii etice, „clarificarea valorilor” le nimicește acestora încrederea în absoluturile morale.

⁸⁵ Paul Vitz, „Why Values Clarification Must Be Rejected” (De ce *Clarificarea valorilor* trebuie respinsă), pp. 86-87.

Capitolul 9

Roadă relativismului: corectitudinea politică și multiculturalismul

Relativismul moral a avut un impact colosal asupra unor curente din educația universitară, care pot fi circumscrise sub titulatura de *CP – corectitudine politică* („political correctness”).

În mai toate manifestările ei CP presupune relativismul moral⁸⁶. Într-adevăr, corectitudinea politică a fost influențată în mare parte de o altă formă a relativismului, *relativismul epistemologic*. Cuvântul *epistemologie* se referă la concepția despre cunoaștere, la teoria cunoașterii – explicația despre cum ajung oamenii să cunoască. Mai înainte de a ne arunca privirea asupra chestiunii corectitudinii politice, trebuie să înțelegem acest tip de relativism.

⁸⁶ Pentru o imagine de ansamblu asupra diverselor poziții din cadrul dezbaterilor legate de *corectitudinea politică*, vezi Francis J. Beckwith și Michael Bauman, editori ai lucrării *Are You Political Correct? Debating America's Cultural Standards* (Ești corect din punct de vedere politic? O dezbateră despre standardele culturale ale Americii), (Buffalo: Prometheus, 1993). Vezi, de asemenea, articolul lui Francis J. Beckwith „The Epistemology of Political Correctness” (Epistemologia corectitudinii politice) din revista *Public Affairs Quarterly* (octombrie 1994), pp.331-340.

Obiectiv sau relativ

Relativismul epistemologic privește cunoașterea ca fiind relativă, iar adevărul obiectiv, ca inexistent. Dimpotrivă, a crede într-un adevăr obiectiv, înseamnă să susții că anumite afirmații despre lume sunt adevărate sau false indiferent de ceea ce alții percep ca fiind adevărat. În capitolul 2 am definit cum se raportează la moralitate noțiunile de *obiectiv* și *subiectiv*; mai jos, filosofii Peter Kreeft și Ron Tacelli clarifică ce anume înseamnă acești termeni când e vorba să îi aplicăm la cunoaștere:

1. Cuvântul *obiectiv* din fraza „adevăr obiectiv” nu se referă la o atitudine lipsită de simțire, detașată sau impersonală. Adevărul nu este o atitudine. Adevărul nu este totuna cu *modul în care* cunoaștem, adevărul este *ceea ce* cunoaștem.
2. *Obiectiv* nu înseamnă „recunoscut de toți” sau „crezut de toată lumea” Chiar dacă întreaga lume ar crede într-o minciună, totuși minciuna rămâne minciună. „Adevărul nu depinde de numărul de voturi”
3. *Obiectiv* nu înseamnă „dovedit în mod public” Un adevăr obiectiv poate fi cunoscut de cineva, în particular – de pildă locul unde este ascunsă o comoară. De asemenea, poate fi *cunoscut* fără să fi fost și *dovedit*; a cunoaște este un lucru, iar a oferi dovezi sau temeuri pentru cunoașterea noastră, este un alt lucru.

Ceea ce înseamnă *obiectiv* în expresia „adevăr obiectiv” este „independent de subiectul cunoscător (omul) și de conștiința sa” „Mă mănâncă pielea” este un adevăr

subiectiv; „Platon a scris *Republica*” este un adevăr obiectiv. „Nu vreau să fiu altruist” este un adevăr subiectiv; „Eu trebuie să fiu altruist, indiferent dacă îmi place sau nu” este un adevăr obiectiv⁸⁷.

Faptul că adevărul obiectiv există nu înseamnă că percepțiile subiective ale oamenilor, prejudecățile lor, înclinațiile lor sau teoriile lor greșite nu se interpun în calea acestuia. Nici nu înseamnă că dacă cineva susține că deține adevărul obiectiv chiar îl și deține. De fapt, a afirma că unele percepții și afirmații au cusururi și că noi putem progresa în ce privește cunoașterea lumii abia după ce le-am depistat pe acestea, *implică* existența adevărului obiectiv. Nu putem spune că cineva greșește până ce nu avem habar ce înseamnă să aibă dreptate – adică, să știm care anume este adevărul obiectiv.

Corectitudinea politică – politică, dar și corectă?

Rostește azi cuvintele „corectitudine politică” sau „corect politic” și cu siguranță că vei stârni niște învinuiri acide, niște acuzații caricaturale grosolane sau false isterii, ori poate chiar felicitări. Ce este, de fapt, acest curent de gândire care deșteaptă astfel de răspunsuri emoționale?

Corectitudinea politică poate fi definită, în sens larg, drept o rețea de credințe ideologice interconectate, deși nu dependente reciproc, care au intensificat diferențele culturale, de sex, de clasă și rasiale dintre noi, în numele diversității. Contestând natura tradițională a învățămân-

⁸⁷ Peter Kreeft și Ronald K. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics* (Ghidul apologetului creștin), (Downers Grove, III: Intervarsity Press, 1994), pp.363-364.

tului universitar și a curriculei lui, corectitudinea politică s-a metamorfozat în anumite cercuri într-o ortodoxie care pune sub semnul întrebării standardele noastre de perfecțiune și concepția despre dreptate, adevăr și obiectivitatea cunoașterii, inclusiv obiectivitatea cunoașterii morale. În mod tipic, cade la stânga spectrului politic, deși unii dintre cei mai necruțători critici ai săi se găsesc la stânga eșichierului politic⁸⁸, tot așa cum mulți critici ai McCarthy-ismului⁸⁹ se aflau la dreapta acestui eșichier.

Corectitudinea politică se leagă de *multiculturalism*, o filosofie a educației care ar putea fi încă mai greu de definit cu precizie decât conceptul de corectitudine politică. Filosoful Steven Yates argumentează că multiculturalismul ia în primul rând două forme, una pe care o numește *multiculturalism diluat* și o alta căreia îi spune *multiculturalism concentrat*.

Multiculturalismul diluat susține că anumite valori sunt înrădăcinate în umanitatea la care suntem toți părtași: capacitatea de a-i înțelege, de a-i aprecia și de a-i recunoaște pe cei care au fost ignorați și oprimați. El privește bunurile morale obiective – ca de pildă dreptatea și libertatea – pentru care ar trebui să luptăm și pe care ar trebui să le afirmăm cu tărie. Și ori de câte ori se întâmplă o nedreptate, ar trebui să facem tot ce ne stă în putință să

⁸⁸ Vezi, de pildă, articolul lui Irving Howe, „The Value of the Canon” (Valoarea canonului) din *Are You Politically Correct?* (Ești tu politic corect?), editori Beckwith și Bauman, pag. 133-146.

⁸⁹ Joseph McCarthy (1908-1957) – senator republican american, care a susținut că în guvernul Statelor Unite existau infiltrați comuniști și spioni ai U.R.S.S. Fiindcă nu a putut dovedi aceste afirmații, a fost pus sub cenzură de către Senatul S.U.A. Termenul de McCarthy-ism a apărut în anii 1950 și a fost apoi transferat asupra tuturor practicilor anticomuniste din America. În general, expresia are conotația de afirmații demagogice și acuzații neîntemeiate, precum și de atacuri publice la adresa oponenților politici acuzați pe nedrept de lipsă de patriotism sau de lipsă de caracter – n.trad.

îndreptăm lucrurile⁹⁰. Dacă de pildă, anumiți scriitori, învățați, oameni de știință sau anumite personalități istorice au fost ignorați datorită rasei lor, a etniei din care făceau parte sau din cauza sexului – și nu din pricina lipsei de excelență – comunitatea academică ar trebui să îi recunoască introducând în curriculum lucrările lor.

Multiculturalismul diluat crede, de asemenea, că ar trebui să studiem și să înțelegem diferitele culturi și subculturi din țara noastră și din lumea întreagă. Că ar trebui să căutăm și să dobândim cunoașterea și adevărul, oriunde le-am putea găsi.

Totuși, multiculturalismul diluat nu este totuna cu egalitarismul cultural – credința că toate culturile ar fi egale. El înțelege că anumite culturi și, în mod asemănător, anumiți indivizi, au dobândit mai multă cunoaștere și adevăr decât alții. Înțelege că nu trebuie ca fiecare cultură să fie „reprezentată” în curricula de învățământ, ci că, mai degrabă, trebuie promovate adevărul și cunoașterea, indiferent care ar fi originea lor.

Dimpotrivă, multiculturalismul concentrat se aliniază mult mai bine la corectitudinea politică. El face cel puțin două presupuneri filosofice dubioase. Prima, că nicio cultură, niciun gânditor sau niciun grup de oameni nu a descoperit „adevărul” obiectiv în nicio privință, fiindcă nu există un adevăr universal. Să luăm, de exemplu, comentariile unei organizații preocupate de educație și diversitate mandatată pentru președinția Universității de Stat din California (California State University) din Long Beach: „Problema cu curricula «exclusivistă» este că se echivalează valorile unui grup dominant cu «universa-

⁹⁰ Vezi articolul lui Steven Yates „Multiculturalism and Epistemology” (Multiculturalismul și epistemologia), în revista *Public Affairs Quarterly* nr. 6 (1992), pp. 435-456.

litatea», și că se prezintă în mod fals experiența aceluia grup dominant ca o formulă valabilă pentru toate celelalte grupuri”⁹¹.

A doua presupunere a culturalismului „tare” este că orice judecată se poate reduce la „o perspectivă culturală”. Barbara Herrnstein-Smith, profesoară de limba engleză la Duke University și fostă președinte a Asociației pentru limba modernă (Modern Language Association), pare să susțină această afirmație: „Nu există cunoaștere, nici standard, nici alegere obiectivă... Până și Homer este produsul unei anumite culturi și este posibil să ne imaginăm anumite culturi cărora Homer să nu le fi părut prea interesant”⁹². Prin urmare, dacă nu există niciun standard obiectiv, nici cunoaștere obiectivă și nici alegere obiectivă, atunci și afirmațiile morale sunt deopotrivă relative.

Aceste presupuneri includ cele două perspective menționate în deschiderea prezențului capitol: relativismul epistemologic și relativismul moral. Aceste concepții formează totodată baza filosofică pentru acea mișcare intelectuală cunoscută drept *postmodernism*⁹³, ale cărei presupoziii au fost aplicate chestiunii adevărului, culturii, religiei și politicii.

Cu toate că scopul acestei cărți nu este să analizeze această mișcare recentă, critica noastră, dacă este ca ea să

⁹¹ Citată de Beckwith și Bauman, editori, în cartea *Are You Politically Correct?* (Ești corect d.p.d.v. politic?), pag. 79.

⁹² Așa cum o citează Dinesh D’Souza în *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus* (Educația neliberală: politica rasială și a sexelor în campusurile universitare), (New York; Free Press, 1991), pag. 157.

⁹³ Pentru o analiză critică a postmodernismului, vezi Dennis McCallum, editor, *The Death of Truth: What’s Wrong with Multiculturalism, the Rejection of Reason, and the New Postmodern Diversity* (Moartea adevărului: ce nu e în regulă cu multiculturalismul, respingerea rațiunii și noua diversitate postmodernă), (Minneapolis: Bethany House, 1996).

aibă succes, subminează temelia intelectuală a acestei mișcări. Dacă presupunerile postmodernismului nu reușesc să reziste scrutinului nostru filosofic, atunci temelia multiculturalismului concentrat se surpă. Totuși, multiculturalismul diluat nu este deloc afectat.

Afirmații care se dezminț singure

Relativismul epistemologic – concepția conform căreia cunoașterea este relativă – poate fi observat în presupunerea multiculturaliștilor că „orice judecată [rațională sau morală] poate fi redusă la o «perspectivă culturală»” Numai că această presupunere, asemeni celei a adepților relativismului moral pe care am cercetat-o mai devreme, se autocombate. Filosoful J.P. Moreland definește astfel această autocontrazicere: „Când o afirmație nu reușește să fie mulțumitoare prin sine însăși (adică să se conformeze propriului său criteriu de validitate sau de acceptabilitate), atunci ea se autodezmințe...” Să luăm câteva exemple. «Nu pot să spun un cuvânt în engleză» se autodezmințe când e rostită în limba engleză. Afirmația «Eu nu exist» se autodesființează, căci trebuie să existe cineva care să o poată rosti. Afirmația că «nu există niciun adevăr» se autocontrazice. Căci, dacă este falsă, atunci e falsă. Dar dacă e adevărată, este deopotrivă și falsă, căci în acest caz înseamnă că sigur nu există niciun adevăr, fapt care include și afirmația însăși”

Alte exemple de afirmații care se contrazic singure le includ pe următoarele: „Limba nu poate comunica niciun înțeles”, sau „Este adevărat că este imposibil să facem afirmații obiective despre lume”, ori „Toate afirmațiile pe care le fac sunt false” și „Orice adevăr este relativ”

Atunci cum se face că presupunerea că „orice judecată se poate reduce la o «perspectivă culturală»” se autoanulează? Pentru simplul fapt că ea însăși este o judecată. Folosindu-ne de propriii ei termeni, această judecată este și ea o simplă perspectivă culturală, deci ceva ce nu poate fi obiectiv și universal adevărat.

Multiculturaliștii, totuși, afirmă acest lucru ca fiind un adevăr universal, aplicându-l la *orice* judecată. Așadar, dacă este în mod obiectiv și universal adevărat că „orice judecată se poate reduce la o «perspectivă culturală»”, atunci afirmația lor este falsă pentru că ea susține că „orice judecată se poate reduce la o «perspectivă culturală»”

Apărătorii mai versați ai corectitudinii politice susțin că poziția lor nu se anulează singură deoarece ei neagă faptul că îmbrățișează relativismul epistemologic. Ei argumentează că, deși nu există nicio normă obiectivă și universal valabilă privind cunoașterea și moralitatea, normele obiective sunt valide în interiorul comunităților interpretative, cum ar fi culturile, civilizațiile, națiunile și moștenirea etnică.

Apărătorii concepției CP, Jung Min Choi și John W. Murphy explică: „Fiecare comunitate prețuiește în mod diferit anumite norme. De aceea, anumite norme ar putea fi irelevante într-o anumită comunitate, deoarece comportamentul nu este întâmplător, ci este guvernat de așteptările pe care fiecare individ competent din zonă le cunoaște. Dacă cineva s-ar manifesta cum îl taie capul, ar fi cu siguranță sancționat. În interiorul unei comunități interpretative, ideea că toate-s bune [i.e. relativismul] este pur și simplu ridicolă, pentru că nu toate normele sunt valide în mod egal”⁹⁴.

⁹⁴ Jung Min Choi și John W. Murphy, *The Politics and Philosophy of Political Correctness* (Politica și filosofia corectitudinii politice), (Westport, Connecticut: Praeger, 1992), pp.93-94.

O altă susținătoare a CP, Betty Jean Craige, spune că de vreme ce „nu există nicio realitate externă care să facă obiectul unei deosebiri și al unei definiri, atunci diverse puncte de vedere dau naștere la diverse moduri de înțelegere a evenimentelor”⁹⁵.

După părerea apărătorilor CP, concepția lor nu este relativistă deoarece afirmă că fiecare comunitate are normele sale absolute în ce privește cunoașterea și moralitatea. Totuși, aceste norme nu se pot aplica altor comunități. Câteva exemple vor ilustra acest lucru.

Să luăm două comunități umane, X și Y. Comunitatea X crede că este permisibil din punct de vedere moral să chinuiască bebelușii, de dragul distracției, în vreme ce comunitatea Y susține că o astfel de practică este imorală. După Craige, Choi și Murphy nu există vreo normă care să tranșească ambele comunități, X și Y, și în raport de care să putem spune despre concepția comunității Y cu privire la chinuirea bebelușilor că este mai bună decât concepția comunității X.

Să luăm și următorul exemplu. Să presupunem că oamenii din comunitatea X cred că cea mai bună metodă de a lua decizii medicale majore este să consulte o masă Ouija⁹⁶ și un zodiac. Așa că dacă dr. Jones îi recomandă domnului Smith apendectomia (extirparea chirurgicală a apendicelui -

⁹⁵ Betty Jean Craige, *Reconnection: Dualism to Holism in Literary Study* (Legături: de la dualism la holism în studiul literar), (Athens, Georgia: University of Georgia Press, 1988), pag. 111, așa cum apare la Jerry L. Martin în articolul „University as Agent of Social Transformation” (Universitatea ca agent al transformării sociale) din revista *Academic Questions* (Întrebări academice) nr.6 (vara lui 1993), pag. 59.

⁹⁶ Ouija (se pronunță *uia*) – cunoscută și sub numele de *masă spirituală* sau *masă vorbitoare*, este o placă de lemn inscripționată cu litere, cifre și alte simboluri prin care s-ar putea comunica cu spiritele. Participanții la ședința de spiritism își pun degetele pe placă și placa se mișcă astfel încât acul indicator arată ceea ce spiritul vrea să comunice.

n.trad.), dar masa Ouija îi spune acestuia că „nu”, atunci e mai bine pentru domnul Smith să nu facă operația.

Membrii comunității Y obișnuiau să creadă la fel ca cei din grupul X, dar au descoperit în urma unor numeroase experiențe că a consulta o masă Ouija sau un zodiac nu este o metodă cu nimic mai bună decât a ghici, a da cu banul sau a avea noroc. Așa că acum oamenii din grupul Y au ajuns să se bazeze pe știința medicinei. Ca urmare, în comunitatea lor mor mai puțini pacienți decât în comunitatea X.

Dacă Craige, Choi și Murphy au dreptate când spun că normele cunoașterii sunt relative în funcție de comunitatea umană care le-a adoptat, atunci nu avem niciun fundament pentru a afirma că procesul prin care se iau decizii în comunitatea Y este superior celui al comunității X. Totuși, este evident faptul că perspectiva celor din grupul Y este mai bună decât cea a oamenilor din grupul X, și de aceea ei se bucură de un corp lărgit de cunoștințe.

Chiar dacă ei ar susține opusul, poziția apărută de Craige, Choi și Murphy *este* relativistă, fiindcă neagă faptul că normele universale ale cunoașterii și moralei transcend diverse culturi.

De trei ori greșit

Adevărat sau nu

Acest mod sofisticat de a apăra relativismul epistemologic, se prăbușește și din alte motive. În primul rând că el se aseamănă cu verișorul său (relativismul moral – n.trad.) prin faptul că se autoanulează. Afirmația lui Craige că „[deoarece] nu există nicio realitate externă care să facă obiectul unei deosebiri și al unei definiri, atunci diverse puncte de vedere dau naștere la diverse moduri de înțelegere a evenimentelor” nu poate fi decât ori adevărată, ori falsă.

Dacă afirmația ei este adevărată, ea fiind o afirmație despre realitate, înseamnă că există o realitate externă care *face* obiectul unei deosebiri și al unei definiri. Dacă afirmația ei nu este adevărată, atunci ea nu este altceva decât „unul din diversele puncte de vedere [care] dau naștere la diverse moduri de înțelegere a evenimentelor” Iar asta înseamnă că realitatea externă *poate să facă* obiectul unei deosebiri sau al unei definiri. Iată că, încă o dată, avem de-a face cu o afirmație care se autocontrazice.

Încălcarea granițelor

În al doilea rând, apărătorii CP par să *presupună* chiar pozițiile pe care ei le denunță. De pildă, Choi și Murphy argumentează în favoarea conceptului de comunități interpretative, după care apără teza lui Stanley Fish, profesor la Universitatea Duke:

Sociologii de diverse orientări au verificat deja *cu mult timp în urmă* ceea ce spune Fish. Interacționiștii simbolici au ilustrat, de pildă, că *persoanele* își evaluează acțiunile în raport de „grupurile lor de referință” De aceea, dacă e să discutăm despre un singur oraș, multe ‘mănunchiuri’ de norme sunt operante. Pentru a putea afla abaterea pentru fiecare caz în parte, *trebuie stabilite aprioric niște norme*. Căci *normele sunt incluse în simboluri, semne și acțiuni, care pot fi unice și care se limitează la un specific local*.

Trecând peste una dintre aceste granițe nevăzute, omul învață repede ce comportament este acceptabil și care nu. Mai mult, această diversitate nu a dus la dezastrul pe care conservatorii îl preziceau. Totuși, ca să navighezi prin acest mozaic de norme *necesită talent interpretativ, toleranță și apreciere pentru pluralism*⁹⁷. [italicizele ne aparțin]

⁹⁷ Choi și Murphy, *Political Correctness* (Corectitudinea politică), pag. 94.

După Choi și Murphy, sociologii *verifică* concepția CP conform căreia cunoașterea și moralitatea sunt relative. În mod aparent, sociologii, sau cel puțin sociologii care verifică CP, nu sunt restricționați de către comunitățile interpretative cărora le aparțin. Afirmația lor că sociologii verifică dacă concepția CP este adevărată, înseamnă că aceștia *au habar* de realitate. Dar după cum am văzut, apărătorii CP neagă acest fapt.

Dacă acești sociologi sunt restricționați de către comunitățile lor interpretative, atunci le lipsește cunoașterea obiectivă a realității. Cum pot Choi și Murphy să susțină că CP a fost „verificată”? Choi și Murphy trebuie să presupună că, dacă este ca cineva să verifice perspectiva pe care o oferă CP, el poate să cunoască lumea reală.

Dacă această perspectivă a CP este corectă, atunci afirmațiile făcute de acești sociologi nu pot fi corecte cu privire la lume. Astfel, afirmațiile lui Choi și Murphy, cum că „trebuie stabilite aprioric niște norme”, că „normele sunt incluse în simboluri, semne și acțiuni, care pot fi unice și care se limitează la un specific local” și că, respectiv, „ca să navighezi prin acest mozaic de norme ai nevoie de talent interpretativ, de toleranță și să apreciezi pluralismul” nu sunt adevărate.

Dacă, totuși, acestea sunt niște afirmații adevărate despre lume, atunci perspectiva CP este falsă, de vreme ce noi putem dobândi o cunoaștere obiectivă a lumii.

Așa cum am văzut, apelul lansat sociologilor care „verifică” concepția CP presupune că aceasta este falsă. Și acesta este un alt mod de a arăta cum concepția lor se autoanulează.

Pe lângă acestea, apărătorii CP presupun anumite norme morale obiective. De pildă, Choi și Murphy susțin că talentul interpretativ, toleranța și aprecierea pluralismului sunt virtuți cu ajutorul cărora se navighează prin acest „mozaic

de norme” Prin această afirmație ei tocmai oferă niște principii călăuzitoare morale, obiective, care transcend fiecare comunitate interpretativă. Toți ar trebui să posed, zic ei, aceste virtuți când este să navigheze prin *toate aceste* comunități interpretative.

Cu alte cuvinte, Choi și Murphy cer ca toți oamenii, indiferent de comunitatea interpretativă căreia îi aparțin, să se conformeze anumitor norme morale obiective și universal valabile. Dacă nu, atunci membrii acelor comunități interpretative care nu acceptă aceste norme, nu trebuie să se conformeze lor. Aceștia ar putea fi naziștii germani, grupările skinheads⁹⁸ sau grupuri formate din sociopați.

Evident, așa ceva este absurd, căci orice teorie morală care nu consideră că nazismul ori neonazismul și disprețul față de semenii sunt în mod obiectiv niște mișcări greșite, nu poate fi luată în serios.

Îndoctrinarea dogmatică

În al treilea rând, CP nu se poate justifica dogmatic și, tocmai de aceea dovedește o îngustime a minții față de posibilitatea că adevărul chiar există. În lucrarea sa extrem de influentă despre criza din universități, *The Closing of the American Mind*, Allan Bloom scrie despre cât de răspândită este printre studenți convingerea că adevărul este relativ. „Desigur, studenții nu își pot apăra punctul de vedere. Este

⁹⁸ Skinheads („capetele rase”) – o mișcare subculturală apărută prin anii 1960 în Marea Britanie, de unde s-a răspândit și în alte zone ale lumii, caracterizată prin faptul că membrii ei își rad capul, poartă tricouri uzate și blugi, și promovează un anumit gen de muzică a negrilor (soul, ska, rocksteady și reggae). Ulterior, către anii 1980, „capetele rase”, în special din Germania, au devenit promotorii ideilor rasiste și naziste (în textul cărții termenul este folosit cu sensul de radicaliști, de extremiști) – n.trad.

ceva cu care au fost îndoctrinați.”⁹⁹ Prin faptul că enunță în mod dogmatic că adevărul nu există, studentul credul și apărătorul CP își închid mintea față de posibilitatea de a cunoaște adevărul, dacă acesta există.

Această atitudine de „minte încuiată” explică de ce se deosebește atât de mult concepția susținătorilor CP despre relativismul epistemologic de scepticismul filosofic tradițional. Apărătorii CP se apropie mai mult de solipsiști¹⁰⁰, care susțin că realitatea se reduce la ceea ce percepe individul cu mintea sa.

În cea mai mare parte a cazurilor scepticii nu neagă faptul că adevărul există. Dimpotrivă, ei susțin că noi nu putem fi siguri dacă și când anume deținem adevărul, sau că cel puțin nu suntem în stare să furnizăm o explicație rațională în favoarea adevărului. Susținătorii CP *nu sunt*, totuși, sceptici. Ei sunt niște dogmatici care afirmă pur și simplu că adevărul obiectiv nu poate fi cunoscut. Spre deosebire de sceptici, ignoranța lor nu îi duce la smerenie, ci la trufie.

Așa cum am arătat, concepția despre relativismul epistemologic promovată de susținătorii CP nu stă în picioare deoarece se autoanulează, fiindcă presupune tocmai ceea ce însăși concepția neagă, și ea nici nu poate fi justificată dogmatic.

⁹⁹ Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (Mintea îngustă a Americii), (New York: Simon și Schuster, 1987), pag. 25.

¹⁰⁰ Solipsismul (din lb. latină: *solus* = singur și *ipse* = sine; adică *sinele singur* sau *numai sinele* sau *sinele prin sine însuși*) este o atitudine conceptuală care susține că numai propria individualitate există și că restul sunt doar construcții ale percepției sau intelectului. Scepticismul (din gr. *skeptomai* – a gândi, a căuta, a lua în seamă), pe de altă parte, este doctrina filosofică potrivit căreia nu putem ajunge la o cunoaștere sigură despre cum sunt în realitate lucrurile (scepticism absolut). Scepticismul parțial susține că doar în anumite domenii nu putem ajunge la o cunoaștere sigură – n.trad.

Principiile morale – sunt obligatorii sau nu?

Relativismul moral sau relativismul axiologic (relativismul valorilor) decurge logic din relativismul epistemologic: dacă cunoașterea este relativă, depinzând de interpretarea pe care o dă o anumite comunitate de oameni, iar afirmațiile morale sunt afirmații ale cunoașterii noastre¹⁰¹, atunci afirmațiile morale depind de interpretarea pe care o dau diversele comunități umane. După această concepție, nicio perspectivă morală particulară nu este universal obligatorie. Deoarece cea mai mare parte din cartea noastră dă răspuns acestui punct de vedere, în acest capitol vom trata pe scurt câteva probleme de relativism moral, legate de chestiunea corectitudinii politice.

Stanley Fish exemplifică acest relativism când spune că libertatea cuvântului, așa cum o găsim în Primul Amendament al Constituției Statelor Unite, nu are nicio valoare în sine: „Eu cred că... oamenii care se agață de Primul Amendament sunt ipocriți pentru că nu își doresc să dea piept cu ceea ce, de fapt, consideră în mod corect că este alternativa. Alternativa aceea este *politică*, realizarea faptului că... deciziile despre ce anume este sau nu protejat în

¹⁰¹ Cu siguranță că au existat și încă mai sunt anumiți filosofi și eticieni care neagă că afirmațiile morale sunt, de fapt, afirmații ale cunoașterii, totuși se prea poate ca ei să nu fie relativști din punct de vedere epistemologic în alte privințe. Dar dacă cineva este relativist în ce privește epistemologia, în general, și dacă el crede că afirmațiile morale nu sunt afirmații ale cunoașterii sau că, dacă sunt, ele depind de interpretarea pe care o dă o anumită comunitate umană, atunci el neagă totodată că afirmațiile morale au un statut ontologic obiectiv. Pentru mai multe detalii despre aceste chestiuni meta-etice vezi Moreland, *Scaling the Secular City* (Să evaluăm orașul secular), pp. 105-132. Se pare că cei care apără poziția CP susțin că afirmațiile morale sunt afirmații ale cunoașterii, dar că acestea depind de interpretarea unei anumite comunități omenești.

domeniul exprimării nu se va întemeia pe un principiu sau pe o doctrină fermă, ci pe talentul unor persoane de a interpreta – de a recaracteriza sau de a rescrie – principiul sau doctrina în moduri care duc la protejarea cuvântului lor, pe care îl doresc să se facă auzit, și care duc la întreruperea cuvântului [altora] pe care îl vor a fi redus la tăcere... Pe scurt, întotdeauna jocul s-a numit politică, chiar și atunci (într-adevăr, mai ales atunci când) se joacă stigmatizând politica drept un domeniu care trebuie evitat.”¹⁰²

După Fish niciun principiu moral nu este obligatoriu pentru toți oamenii de oriunde și din orice epocă. Avem de-a face, simplu, doar cu o *politică*, cu perspectiva culturală a elitei care controlează comunitatea umană care face interpretările. Cu alte cuvinte, ca și profesoara din capitolul 8, care a interzis înșelăciunea, *puterea stabilește ce e bine și ce nu* („cel tare face legea” – n.trad.). În afară de instituțiile politice, niciun concept obiectiv de bine sau rău nu transcende societățile umane interpretative, pe baza căruia i-am putea judeca pe ceilalți sau comportamentul lor.

Însă această poziție nu valorează mai mult decât relativismul epistemologic. Adeptul relativismului axiologic, ca și cel al relativismului epistemologic (desigur, ar putea fi vorba despre una și aceeași persoană, precum în cazul lui Fish), crede că judecățile de valoare ca și afirmațiile privind cunoașterea, pot fi reduse la perspectiva unei culturi oarecare sau a unei oarecare comunități umane interpretative. Această concepție prezintă însă multe probleme. De pildă, să o luăm în considerație pe următoarea.

¹⁰² Stanley Fish, în „There Is No Such Thing As Free Speech And It’s Good Thing, Too” (Nu există discurs liber și asta e un lucru bun) din *Are You Politically Correct?* (Ești corect din punct de vedere politic?), editori Beckwith și Bauman, pag. 51.

Strădanie morală neîndestulătoare

Mai întâi, relativismul axiologic subminează tăria morală a întregului demers al apărătorilor CP. Adică, dacă judecățile de valoare sunt *în întregime* culturale, atunci și valoarea CP este *pe de-a-ntregul* culturală. Dar atunci de ce judecă apărătorii CP ca fiind greșite din punct de vedere moral instituții precum sclavia și apartheidul? Nu ar putea cineva să răspundă că o astfel de judecată este „etnocentrică”? La urma urmei, oamenii din culturile în care se practică sclavia și apartheidul consideră că aceste practici sunt juste. Cine sunt acești promotori ai CP care îndrăznesc să-i judece?

Acum, desigur, noi credem că apartheidul și sclavia sunt greșite din punct de vedere moral. Dar nu credem că perspectiva CP (și modul în care ea vede multiculturalismul, așa cum este el definit în prezent) depune o strădanie morală îndestulătoare ca să emită o astfel de judecată.

Cu toate că spațiul nu ne permite să prezentăm o perspectivă morală alternativă pentru fundamentarea multiculturalismului¹⁰³, există totuși mai multe astfel de

¹⁰³ Vezi, de exemplu, Mortimer Adler, *The Philosophical Mistakes* (Zece erori filosofice), (New York: McMillan, 1985), pp.108-144, 156-200; v. și Hadley Arkes, *First Things: An Enquiry into the First Principles of Morals and Justice* (Lucrurile de bază: o interogație a principiilor de bază a moravurilor și justiției), (Princeton: Princeton University Press, 1986); v. și Francis J. Beckwith *Politically Correct Death: Answering the Arguments for Abortion Rights* (Moartea corectă din punct de vedere politic: un răspuns la argumentația în favoarea dreptului la avort), (Grand Rapids: Baker, 1993), pp. 19-28; v. și Donald S. Miller „Multicultural Education: the Counselor's Prime Directive?” (Educația multiculturalistă: o directivă a Prim Avocatului [S.U.A.]), (lucrare profesională, Master of Science in Marriage and Family Counseling, Graduate College, University of Nevada, Las Vegas, 1993; v. și Moreland, *Scaling the Secular City* (Să cântărim

perspective. De pildă, o privire robustă asupra legii naturale (asemenea concepției apărute de Martin Luther King Jr. în scrisoarea sa intitulată „Scrisoare din Închisoarea Birmingham”¹⁰⁴) poate salva CP și multiculturalismul de problemele filosofice inerente în relativismul valorilor.

Dincolo de concepții

În al doilea rând, unii din apărătorii CP sărbătoresc valoarea normativă a toleranței drept o parte integrantă a demersului CP. După Choi și Murphy, scopul toleranței este să ne ajute să navigăm „prin acest mozaic de forme”¹⁰⁵.

Această concepție are însă câteva probleme. De pildă, chemarea la toleranță pe care o lansează cei mai mulți apărători ai CP presupune existența cel puțin a unei valori non-relative, obiective, care transcende „mozaicul de norme”: toleranța însăși. Tom Beauchamp observă:

Dacă interpretăm relativismul normativ ca *cerându-ne* să fim toleranți față de alte concepții, atunci întreaga teorie este periclitată din pricina incoerenței ei. Afirmația că noi ar trebui să tolerăm concepțiile celorlalți, sau că este bine să nu interferăm cu alții, este exclusă de chiar această limitare pe care o presupune teoria. O astfel de afirmație poartă toate indiciile unei relatări *non-relativiste* despre dreptatea morală, una întemeiată pe care nu se reduce la constatările interculturale ale antropologilor... Dar dacă principiul moral [al

orașul secular), (Grand Rapids: Baker, 1987), pp. 105-132; precum și Yates, „Multiculturalism and Epistemology” (Multiculturalismul și epistemologia).

¹⁰⁴ Martin Luther King Jr., *Letter from the Bormingham Jail* (Scrisoare din Închisoarea Birmingham), publicată în *The Right Thing to Do: Basic Readings in Moral Philosophy* (Ceea ce trebuie făcut: conferințe fundamentale de filosofia moralei), editor James Rachels (New York: McGraw-Hill, 1989), pp.236-253. Vezi și James Q. Wilson, *The Moral Sense* (Simțul moral), (New York: Free Press, 1993).

¹⁰⁵ Choi și Murphy, *Political Correctness* (Corectitudinea politică), pag. 94.

toleranței] este recunoscut ca fiind valid, atunci el poate fi, desigur, folosit ca un instrument pentru a critica acele practici culturale care neagă minorităților drepturile omului și pentru a critica credințele privind superioritatea rasială. O angajare morală față de tolerarea altor practici și credințe duce astfel în mod inexorabil la abandonarea relativismului normativ¹⁰⁶.

Choi și Murphy par să scoată în evidență alte norme morale care aparent transcend comunitățile interpretative, de vreme ce aceste norme sunt folosite pentru a justifica întregul demers al CP:

...acesta este imperativul moral al CP: să încurajeze și să protejeze integritatea deosebirilor¹⁰⁷.

Tiparele de interpretare, care reprezintă identitatea, experiența, cultura și relațiile cuiva, de pildă, trebuie lăsate să înflorească¹⁰⁸.

Pe scurt, CP constă din teorii și practici care sunt gândite să pună capăt nedreptăților justificate pe criterii legate de sex, rasă, clasă și alte variabile sociale¹⁰⁹.

O argumentație șubredă

În al treilea rând, Fish, ca mulți alții din mișcarea CP, confundă dezacordul dintre interesele politice cu o mărturie despre relativismul valorilor. Fish punctează cu acuratețe că oamenii vor apăra, adopta și interpreta anumite principii când asta le slujește interesele. Altfel

¹⁰⁶ Tom L. Beauchamp. *Philosophical Ethics: An Introduction to Moral Philosophy* (Etică filosofică: o introducere în filosofia morală), (New York: McGraw-Hill, 1982) p.42.

¹⁰⁷ Choi și Murphy, *Political Correctness* (Corectitudinea politică), pag. 101.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Ibidem.

spus, multe din acele dispute care par a avea loc în jurul chestiunilor morale, sunt de fapt simple dispute politice.

Fish are dreptate aici. De pildă, când unii oameni nu obțin ceea ce-și doresc, fie că e vorba de o bucată în plus de plăcintă, de vreun interes amoros sau de o numire în guvern, pot să afirme că sunt „nedreptățiți”. Se poate ca, în realitate, ei să fi fost sau nu tratați în mod nedrept, dar faptul că nu au obținut ceea ce și-au dorit nu impune cu necesitate că e vorba de un tratament nedrept. La urma urmei, un pungaș arestat e unul care nu a obținut ce și-a dorit.

Fish ar putea avea dreptate, dar argumentația lui nu dovedește relativismul valorilor. Observația sa că interesele politice reprezintă dispute politice reale nu conduce în mod logic la afirmația că nu ar exista principii morale obiective. Argumentația lui Fish poate fi pusă astfel:

1. Anumite dispute morale sunt în realitate dispute politice.

Prin urmare:

2. Nu există principii morale obiective.

De vreme ce concluzia poate fi falsă, *iar* premisa adevărată, concluzia înseamnă că nu decurge din premisă. Așadar, pledoaria lui Fish pentru relativismul valorilor se întemeiază pe o argumentație incorectă.

Ca să înțelegem mai bine de ce nu ține argumentația lui Fish, haideți să luăm următorul exemplu:

3. Dl. Jones și alți două sute de oameni au fost de față la scena crimei

Prin urmare:

4. Dl. Jones este vinovat de crimă.

De vreme ce premisa poate fi adevărată, că adică dl. Jones și alți două sute de oameni au fost de față la scena crimei, în timp ce concluzia este falsă, adică dl. Jones *nu* este vinovat de crimă, rezultă că argumentația este incorectă. Argumentația lui Fish are același cusur. Deși premisa lui este cu certitudine adevărată, nu este de ajuns ca ea să îi dovedească concluzia.

Să presupunem, totuși, că Fish și-a schimbat premisa făcând o afirmație mai tare, conform căreia „*toate* disputele morale sunt de fapt dispute politice” Chiar și așa, tot nu ar decurge din aceasta că nu există principii morale obiective, căci această premisă revizuită a lui Fish ar descrie doar cum se comportă oamenii.

Este posibil ca ființele umane să fie în mod fundamental niște creaturi egoiste care, deși conștiente în mod intuitiv de principiile morale obiective, cel mai adesea sau chiar întotdeauna aleg ceea ce este avantajos pentru ele ca să poată deține puterea politică. La urma urmei, dacă fiecare națiune ar fi condusă de un tiran, asta nu ar însemna că tirania se justifică moral. Fish săvârșește greșeala de a confunda ceea ce *este* cu ceea ce *ar trebui* să fie.

Pare incredibil și neplauzibil ca *toate* disputele morale să fie în realitate dispute politice. Fish nu este atotștiutor, prin urmare cum ar putea el cunoaște și estima *toate* disputele morale posibile?

Capitolul 10

Pe drumul spre barbarie

După cum puteți ghici, instituționalizarea relativismului epistemologic și moral a adus cu sine anumite consecințe practice, cele mai multe dintre ele negative. În acest capitol vom examina impactul doctrinei corectitudinii politice asupra culturii noastre, care a înlocuit noțiunea deja consacrată, de perfecțiune, cu o etică a puterii.

Urmările unei dogme neîntemeiate

După unii care au aderat la o doctrină puternică a multiculturalismului și corectitudinii politice, a pune accentul pe clasicii culturii occidentale într-o curriculă universitară, fără a acorda un spațiu egal altor tradiții, este o atitudine „eurocentrică”. Adică, este greșit să tratezi marile opere ale culturii occidentale ca fiind mai importante decât operele aparținând altor culturi.

Această perspectivă presupune că valorile mărețe și desăvârșite depind pe de-a-ntregul de o anumită cultură sau chiar numai de o anumită etnie. Conform acestei concepții, este o atitudine rasistă (sau „etnocentrică”) să crezi că o anumită cultură sau o anumită civilizație a ajuns

la un adevăr mai mare cu privire la univers decât alte culturi sau civilizații.

De pildă, unii multiculturaliști susțin că o studentă afro-americană care studiază numai operele *bărbaților albi europeni decedați* (în original: DWEMS, *Dead White European Males* – n.trad.), precum Platon, Aristotel și Galileo, nu s-ar simți la fel de bine ca atunci când ar studia operele „greilor” culturii africane. Tocmai din acest motiv Molefi Kete Asante, un erudit afrocentric, susține că oriunde ar trăi oameni cu descendență africană, ca și el, „noi răspundem la aceleași ritmuri ale universului, la aceleași simțăminte... Africanitatea noastră este realitatea noastră ultimă... Există o legătură sentimentală, culturală, psihologică... care trece dincolo de ocean”¹¹⁰.

Mai multe idei care se autoanulează

Concepția aceasta are cusururi profunde. Mai întâi că se autoanulează. Susținătorii ei spun că judecățile pan-culturale sunt greșite pentru că noțiuni precum cele de „măreție” și „perfecțiune” sunt relative, variind de la o cultură la alta. Pe de o parte, dacă afirmația aceasta este adevărată, atunci judecata susținătorilor CP cu privire la faptul că este greșit să emiți judecăți pan-culturale, ține și ea de o anumită cultură, deci este relativă. Prin urmare, o putem respinge pe motiv că nu este conformă cu practica *noastră* culturală de a judeca alte culturi.

¹¹⁰ Molefi Kete Asante, *Afrocentricity* (Afrocentricitatea), ediție revizuită (Trenton, 1988), așa cum apare citatul în Arthur M. Schlesinger Jr., *The Disuniting of America: Reflections on Multicultural Society* (Dezbinarea Americii: reflecții despre societatea multiculturală), (New York; W.W. Norton, 1992), pag. 65. (V și <http://www.asante.net/> – n.trad.)

Pe de altă parte, dacă judecata adeptilor CP este corectă, atunci nu toate aprecierile despre măreție și perfecțiune sunt relative, depinzând de cultură, de vreme ce ei argumentează că este *mai bună* cultura lor decât cea occidentală. Oricum am da-o, poziția susținătorilor CP se autocontrazice.

Promovarea rasismului

În al doilea rând, concepția că omul poate înțelege ideile grupului etnic sau rasial din care face parte mai ușor decât ideile altei culturi, poate sluji drept scuză și poate să consolideze comportamentul și atitudinile rasiste. De pildă, cum ar putea o persoană de culoare să prezinte această idee unei audiențe formate din albi, când aceasta, potrivit concepției lui, întâmpină dificultăți în înțelegerea vorbitorului de culoare? Păi atunci, audiența formată din albi, dacă aceștia sunt rasiști, ar putea să-și scuze rasismul pe temeiul că poate înțelege numai ideile celor din grupul rasial căruia auditoriul îi aparține. Pus altfel, dacă toate valorile sunt relative, în funcție de cultură și etnicitate, atunci rasismul nu poate fi judecat din punct de vedere moral ca fiind în mod obiectiv și universal rău. Așa ceva e absurd.

Adevărul este liber

În al treilea rând, când susținătorii CP afirmă că ești rasist dacă crezi că anumite culturi au contribuit mai mult la progresul uman decât alte culturi, nu sunt oare chiar ei aceia care favorizează rasismul? La urma urmei, ei par să presupună că superioritatea rasială poate rezulta din niște realizări superioare.

Evident, cheștiunea prezintă cusururi. Ecuația $E=mc^2$ nu este evreiască din simplul motiv că a fost descoperită de un evreu, Albert Einstein. Unele culturi s-au descurcat mai bine decât altele, pur și simplu pentru că au dat peste ideile care facilitează progresul. Unele perspective rezultă din concepțiile filosofice despre univers, omenire și cunoaștere; altele sunt înrădăcinate în localizarea geografică a societății respective, în nevoile ei economice sau în perspectiva ei religioasă.

Odată ce ideile și perspectiva aparținând unui om sau unui grup sunt diseminate, oricine le poate prelua. Nicio cultură nu deține un drept de proprietate absolut asupra realizărilor sale; acestea aparțin tuturor oamenilor. Când cunoștințele devin publice, cu toții avem acces la ele. Nu există vreo legătură strictă cu rasa și originea etnică.

De pildă, chiar dacă la început savanții occidentali au dezvoltat fizica modernă, aceasta nu este intrinsec occidentală. Dacă un primitiv crede că se poate arunca într-o prăpastie de trei sute de metri și că poate zbura, fiindcă totemul i-a spus că poate face asta, va muri. Moartea lui nu se va datora vreunei științe „eurocentrice”, ci ignoranței lui cu privire la natura realității, în acord cu modul în care au formulat-o oamenii de știință occidentali.

Acestea fiind zise, trebuie să accentuăm că, dacă au fost trecute cu vederea anumite realizări importante, noi ar trebui să reparăm această nedreptate, nu din cauza rasei sau apartenenței etnice a respectivului gânditor, ci din cauza importanței ideilor.

George Reisman, economist la Universitatea Pepperdine, a făcut observații asemănătoare. El susține că tendințele către „educație multiculturală” și „diversitate”, precum și critica adusă valorilor „eurocentrice” sau „occidentale”, induc în eroare și dezinformează.

Un motiv ar fi că aceste tendințe presupun că toate culturile au contribuit în mod egal la progresul uman și la

cunoaștere. Reisman susține că nu e adevărat, fiindcă valorile occidentale – fie că e vorba de valori științifice, filosofice, economice sau morale – s-au dovedit în mare măsură a fi superioare. Societățile care au îmbrățișat valorile occidentale, fie că aparțin orientului îndepărtat sau occidentului îndepărtat, ne dovedesc aceasta.

Mai mult încă, civilizația occidentală este deschisă tuturor, deoarece ea constituie un corp de cunoștințe și de valori care nu este legat în mod rigid de vreo rasă, de vreo naționalitate sau de vreo zonă a globului. Din aceste motive, Reisman susține că multiculturalismul este o nouă formă de rasism deoarece reduce ceea ce ține de intelect la o chestiune de apartenență la o anumită rasă sau etnie¹¹¹. Reisman explică modul în care această doctrină periculoasă rezultă din relativismul cultural:

Echivalența dintre culturi, echivalența dintre civilizație și barbarie, este afirmația declarată a doctrinei relativismului cultural, care multă vreme a fost acceptat de întregul stabiliment educațional. La rândul său el este o consecință a unei doctrine fundamentale, încă și mai vechi, conform căreia nu ar exista nicio temelie obiectivă pentru valori – că adică toate judecățile de valoare sunt arbitrare și subiective. Rasiștii mai recentii profită de pe urma acestei noi concepții și încearcă să o pună în practică la o scară cât mai largă cu putință, în procesul de modificare a modului în care sunt educați oamenii. Stabilimentul educațional de azi își face prea puține procese de conștiință cu privire la punerea în practică

¹¹¹ George Reisman, „The Racist Road to Barbarism” (Drumul rasismului către barbarie), în *Do the Right Thing: A Philosophical Dialogue on the Moral and Social Issues of Our Time* (Fă ceea ce trebuie: un dialog filosofic despre chestiunile morale și sociale ale vremii noastre), editor Francis J. Beckwith (Belmont, California: Wadsworth, 1996), pp. 413-419.

a unor idei absurde, și asta probabil din cauza stării alterate a propriei sale educații¹¹².

Așa cum am argumentat mai devreme, adevărul moral obiectiv nu depinde de rasă, cultură sau etnie. Prin urmare putem condamna *atât* imperialismul occidental *cât* și vânătoarea de oameni din Africa. Și adevărul obiectiv, fie el moral sau epistemologic, ne permite totodată să ne eliberăm de prejudecățile propriei noastre culturi. De aceea putem îmbrățișa adevărul și perfecțiunea oriunde dăm peste ele, chiar dacă Atena și Ierusalimul le posedă într-o măsură mai mare decât Hollywood-ul occidental și satul Greenwich.

Culturalismul radical neagă că avem capacitatea de a emite astfel de judecăți pan-culturale. Totodată ne constrânge să tolerăm barbarismul, ca nu cumva să fim acuzați de etnocentrism. Cu autoritatea pe care i-o conferă o dogmă neîntemeiată, ne cere să ne închidem mintea față de posibilitatea existenței adevărului obiectiv, făcând toate acestea în numele universalității, toleranței și sensibilității.

Dacă adevărul nu există, există puterea

Susținătorii CP neagă existența unei cunoașteri și moralități obiective și, ca urmare, nu văd niciun rost în a folosi puterea de convingere și argumentația logică pentru a-și convinge semenii că punctul lor de vedere este corect. De aceea, singurul lor instrument la îndemână este puterea politică, cum ar fi constrângerea, intimidarea, marginalizarea și calomnia. Sau, ca să formulăm filosofic: ideile nu reprezintă puterea prin care să putem schimba

¹¹² Ibidem, p. 419.

lumea, ci, dimpotrivă, ideile lumii sunt schimbate prin apel la forță.

Să luăm în considerare următoarele exemple din viața reală.

Universitatea din Pennsylvania – Nimeni din clasa profesorului de studii juridice Dolfman, de la Universitatea din Pennsylvania, nu a putut identifica unde anume s-ar putea găsi termenul de „sclavie” în Constituția Americană, deci Dolfman a comentat la oră că în clasă în mod sigur că existau „sclavi de altădată” și care ar trebui să aibă habar despre acest fapt. „Nu știu dacă ar fi trebuit să folosesc termenul”, își amintește Dolfman, „dar acesta i-a făcut imediat pe studenții mei să se gândească la cel de Al 13-lea Amendament”

La scurt timp după aceea, o mică minoritate, formată din câțiva studenți, a venit la Dolfman și l-a acuzat de insensibilitate rasială. Un al doilea cap de acuzare împotriva lui Dolfman a fost că i-ar fi spus cândva unui student de culoare să nu mai pronunțe „dă” în loc de „the” (articolul hotărât din limba engleză – n.trad.). Dolfman a spus că s-a întâlnit cu studenții și le-a cerut scuze dacă s-au simțit jigniți. „Le-am spus că le înțeleg și le împărtășesc tulburarea, căci sunt evreu și în timpul *seder*-ului (masa de Paște) ne rugăm și noi așa: «Pe când eram noi sclavii lui Faraon».” Dolfman a accentuat faptul că ar fi important pentru studenți, la pladoariile de la tribunal din ultimii lor ani de facultate, să vorbească clar și inteligibil.

„Mi s-a părut că m-au înțeles”, își amintește Dolfman, și chestiunea a fost uitată vreme de câteva luni de zile. Dar, după aceea, pe când studiam istoria negrilor din SUA, chestiunea a fost readusă de mai multe ori în discuție – zice Dolfman – „pentru a ilustra cât de prost mergeau lucrurile la Universitatea din Pennsylvania”

Adenalina pe care a stârnit-o retorica din luna consacrată istoriei negrilor a condus la un protest al unei minorități a

studenților, mai multe zeci dintre ei ocupând sala de clasă a lui Dolfman și împiedicându-l să își țină cursurile. „Aceștia au citit un document incriminator înaintea celorlalți studenți ai mei”, povestește Dolfman. Președintele Sheldon Hackney s-a întâlnit cu Dolfman și l-a sfătuit să se abțină de la a face comentarii publice, inclusiv să se apere împotriva acuzațiilor. Apoi Hackney a trecut în rândurile acuzatorilor, declarând în ziarul campusului că un astfel de comportament ca cel al lui Dolfman „era absolut intolerabil” Dolfman a fost constrâns să emită ceea ce el a numit „o cerere de iertare impusă cu sila” și să participe la întâlnirile „de sporire a conștientizării rasiale” din campus. În continuare, universitatea a decis să nu îi mai reînnoiască contractul de profesor pentru următorul an. Acum Dolfman este din nou la universitate, dar e pus sub observație. „Mesajul și-a atins ținta foarte precis”, zice Dolfman. „Nu îți poți deschide gura despre aceste subiecte fără teama că vei fi umilit.”¹¹³

Marrietta College – Un student a scris un articol în gazeta studențească în care s-a referit la lesbianism ca la o practică „deviată” de la normalitate. A fost însă acuzat de „hărțuire sexuală” de o lesbiană din campus. Administrația intenționa să îl dea afară de la colegiul privat din Ohio. [Fundația Individual Rights Foundation (Fundația pentru drepturile persoanei)] a intervenit amenințând cu acționarea în justiție pe baza drepturilor contractuale prevăzute de Codul de comportament a studentului și în temeiul principiilor din Primul Amendament, bazate pe acceptarea de către colegiu a finanțării de către guvern a acestuia. Consiliul director a reexaminat acțiunea administrației și i-a permis studentului să rămână în colegiu fără a se lua vreo măsură disciplinară împotriva sa¹¹⁴.

¹¹³ Dinesh D’Souza, *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus* (Educație neliberală: politica despre rasă și sex în campus), (New York: Free Press, 1991), pp.201-202.

¹¹⁴ Din revista *The Defender* (Apărătorul) anul 1, nr. 2 (mai 1994), pag. 10.

Cohen vs. San Bernardino Valley College – Un profesor de literatură creativă a fost acuzat de „hărțuire sexuală” ca rezultat al faptului că a dat ca temă de casă clasei sale să scrie despre subiectul pornografiei și să discute despre lucrarea lui Jonathan Swift¹¹⁵ „*A modest proposal* (O propunere decentă)”¹¹⁶.

Au mai fost documentate și alte cazuri similare în care studenții sau facultățile au fost acuzate din pricina cuvintelor utilizate¹¹⁷.

Hărțuire din pricina normelor de comunicare

Aceste incidente au loc pentru că multe colegii și universități au instituit reguli care interzic discursurile „rasiste”, „sexiste” sau „homofobe” – o altă formă de manifestare a filosofiei CP a puterii. Credincioșii religioși conservatori sunt în special îngrijorați de aceste norme privind comunicarea pentru că unele dintre acestea exclud dreptul la o prezentare serioasă, academică și respectuoasă, a concepțiilor religioase.

Scoala de drept din Buffalo a Universității de Stat din New York a adoptat o astfel de hotărâre care avertizează studenții să nu facă niciun fel de „remarci îndreptate împotriva rasei, sexului, religiei și originii etnice, vârstei sau preferințelor sexuale ale cuiva”, inclusiv să nu facă nici „afirmații etnice

¹¹⁵ Jonathan Swift (1667-1745), scriitor, uneori satiric, cunoscut pentru *Călătoriile lui Gulliver*. În eseu *A Modest Proposal* (O propunere decentă), scris și publicat anonim în 1729, Swift sugerează, satiric, irlandezilor săraci să își ușureze situația economică vânzându-și copiii ca hrană bogătaşilor. Această hiperbolă satirică ia în răs lipsa de omenie arătată de bogați față de săraci, și totodată tipul de politică promovat de britanici în Irlanda – n.trad.

¹¹⁶ Din revista *The Defender* (Apărătorul) anul 1, nr. 2 (mai 1994).

¹¹⁷ Vezi cazurile documentate din lucrarea lui D’Souza, *Illiberal Education* (Educația neoliberală).

defavorabile și nici alte remarci care să aducă prejudicii și să nu folosească alte stereotipii de grup”¹¹⁸.

Există o politică la Universitatea din Connecticut, tipică pentru multe alte universități din Statele Unite. Ea „interpretează ca și «hărțuire» toate remarcile care ofensează sau stigmatizează femeile sau minoritățile. Exemple de încălcare a politicii președintelui universității privind hărțuirea, pentru care pedeapsa variază de la simplul avertisment și până la exmatriculare, includ «folosirea denumirilor jignitoare», «glumele meschine» și chiar «umorul deplasat», precum și «excluderea intenționată din discuție a unor persoane»”¹¹⁹.

Aceste norme de comunicare din facultăți ridică numeroase probleme, dintre care trei sunt redată mai jos.

Inconsecvență în educație

Mai întâi că instituțiile care privesc într-un cu totul alt fel la practic toate celelalte domenii ale vieții studenților, precum ar fi obiceiurile lor alimentare, mișcarea, șofatul prudent, relațiile sexuale consimțite mutual, folosirea alcoolului și a drogurilor, elaborează acum norme de comunicare. Le spun studenților să nu mai vorbească într-un mod care ar putea fi perceput ca jignitor atunci când se referă la înfățișarea cuiva, la practicile lui sexuale sau la contextul cultural din care provine. Evident, în unele campusuri universitare este îngăduit să te porți ca un vagabond, dar nu este permis să fii numit așa.

¹¹⁸ „Faculty Statement Regarding Intellectual Freedom, Tolerance and Prohibited Harassment” (Hotărâre a facultății privind libertatea intelectuală, toleranța și hărțuirile nepermise), (State University of New York at Buffalo, 1988), așa cum este citată de D’Souza în *Illiberal Education* (Educația neliberală), pag. 9.

¹¹⁹ Așa cum le citează D’Souza în *Illiberal Education* (Educația neliberală), pag. 9.

Limitarea vorbirii

În al doilea rând, și cel mai important fapt, este că deși majoritatea acestor norme interzic discursurile rasiste, sexiste, homofobe sau crearea unui mediu de lucru ostil, se face prea puțin în sensul definirii și conservării unui mod de comunicare liber, angajant din punct de vedere intelectual, deși uneori polemic. Faptul acesta îi afectează mai ales pe studenții creștini și universitatea. Concepțiile lor, cum ar fi, de pildă, despre exclusivismul credinței creștine sau imoralitatea comportamentului homosexual, îi expun pedepsei instituționalizate și oprobriului public.

Întrebarea vizavi de aceste norme de comunicare este dacă nu cumva instituțiile academice ar trebui să interzică hărțuirea verbală și alte tipuri de comportament. Sigur că ar trebui s-o facă. Mai degrabă, îngrijorarea este dacă ar trebui limitată libertatea intelectuală a acelor care au concepții incorecte politic. Astfel, susținătorii libertății civice văd normele de comunicare ca pe o încercare de a reduce la tăcere ideile nepopulare în numele limitării „hărțuirii” verbale.

Să luăm în considerare următoarele exemple, care par că violează aproape toate normele de comunicare pe care le-am studiat, dar care sunt nu mai puțin subiecte intelectuale controversate:

Civilizația vestică a contribuit mai mult la progresul umanității decât toate populațiile indigene din America de Nord, luate împreună.

Relațiile homosexuale dintre doi bărbați (sex anal) sunt de la sine înțeles nesănătoase.

Femeile au tendința să fie mult mai sentimentale decât bărbații.

Creștinii dedicați au tendința să fie mai morali decât discipolii lui Ayn Rand¹²⁰.

Homosexualitatea încalcă legea morală naturală.

Concepția metafizică a anumitor ramuri ale hinduismului este irațională.

Această limitare a libertății de expresie violează îndelungata tradiție occidentală a universităților ca și loc al libertății de exprimare. Așa cum am văzut, aceasta are efectul unui duș rece asupra libertății de expresie a unor idei controversate sau nepopulare în campusurile universitare.

Un climat lipsit de politețe

În al treilea rând, grupurile de indivizi pe care aceste norme de comunicare ar trebui să le protejeze tind să aibă o sensibilitate sporită. Rezultă un climat lipsit de politețe, pentru că cei ale căror păreri se deosebesc de ale grupului protejat sunt acuzați de insensibilitate și că ar fi răuvoitori.

¹²⁰ Ayn Rand, pe numele ei adevărat Alisa Zinovievna Rosenbaum (1905-1982), filosoafă și scriitoare ruso-americană, care a elaborat un sistem filosofic numit obiectivism (cf. căruia realitatea există independent de conștiință, și că oamenii iau contact cu realitatea prin simțuri, pe baza cărora își formează noțiuni prin logica inductivă și deductivă, scopul suprem al vieții omului fiind căutarea propriei fericiri, respectiv căutarea rațională a propriului său interes). Ea promova *egoismul etic* și se opunea eticii altruiste. „Nu sunt în primul rând o apărătoare a capitalismului, cât mai degrabă a egoismului. Și nu sunt în primul rând o apărătoare a egoismului, cât mai degrabă a rațiunii. Dacă omul recunoaște supremația rațiunii și o aplică pe aceasta în mod constant, toate celelalte decurg din acest fapt în mod firesc.” – n.trad.

Și astfel, lectorii din campusuri, profesorii și studenții care împărtășesc astfel de vederi sunt tratați nepoliticos și, în unele cazuri, sunt hărțuiți verbal sau chiar amenințați fizic.

Din nefericire, un astfel de comportament reactiv nu este reprimat de administrația universităților și nici nu este pus sub urmărire așa cum cer normele de comunicare. Noi credem că această lipsă de luare de poziție se explică prin faptul că aceste norme de comunicare au fost elaborate ca să protejeze doar anumite grupuri de orientare politică cu tendințe de stânga. Astfel, de exemplu, un bărbat alb sau o femeie albă, precum Jeanne Kirkpatrick, Christina Hoff Sommers sau Elizabeth Fox-Genovese sau un membru al unui grup minoritar, precum Thomas Sowell ori Clarence Thomas, care îndrăznesc să provoace ortodoxia CP nu sunt protejați.

Prezumția de vinovăție

Să luăm următorul exemplu. În 1993, într-o seară târzie, un student de la Universitatea din Pennsylvania studia în dormitorul său. Un mic grup de tinere făcea gălăgie afară în dreptul ferestrei lui, deranjându-l în mod evident de la studiu. După câteva minute, studentul a strigat de la fereastră către femeile cu pricina: „Da’ mai tăceți o dată, bivolițelor!”

Pe moment, studentul nu a realizat că era vorba de niște femei afro-americane. Totuși, din pricina apartenenței lor rasiale, remarca sa a fost interpretată ca fiind un epitet rasial. În scurt timp studentul a fost acuzat de încălcarea normelor de comunicare, deși ulterior aceste acuzații au fost retrase.

Desigur, nicio persoană morală nu ar aproba utilizarea epitetelor rasiale. Găsim că sunt dezgustătoare și că încalcă

etica noastră creștină. Dar ideea, în cazul de față, este că în loc să i se acorde beneficiul de a nu i se pune intențiile la îndoială, ca și în timpul procesului, s-a presupus de la bun început că este vinovat. Tinerele respective aparțineau unei clase protejate, căci erau de culoare, pe când tânărul nostru nu – el era alb.

Cunoașterea obiectivă și morala obiectivă au fost abandonate în discursul academic și astfel nu a mai contat dacă femeile au fost jignite în mod intenționat și dacă tânărul a strigat la ele din pricina apartenenței lor rasiale, căci doar „asupritorul” poate fi rasist sau sexist (adică bărbații albi heterosexuali), nu însă și „cei asupriți” (adică femeile, oamenii de culoare, homosexualii).

Dacă vi se pare greu de crezut, luați în calcul următoarele afirmații:

- Fosta autoare de editoriale de la revista *New York Times*, Anna Quindlen, scrie: „Ura celor puternici, adică a majorității, atârnă diferit în cântar și are adeseori efecte mult diferite față de ura celor slabi, adică a minorității... Dacă ești o «față palidă», nu intri în aceeași ligă cu «negroteii».”¹²¹
- Producătorul de film Spike Lee afirmă că: „Oamenii de culoare nu pot fi rasiști. Negrii nu au puterea să îi împiedice pe albi să obțină un serviciu sau să voteze. Pentru mine, rasismul este instituția. Trebuie să ai puterea de partea ta ca să poți fi rasist.”¹²²

¹²¹ Anna Quindlen, articolul „All of these are you” (Tu ești toate acestea), din revista *New York Times* (30 iunie 1992), așa cum apare citată de Dinesh D’Souza în cartea *The End of Racism: Principles for a Multicultural Society* (Sfârșitul rasismului: principii pentru o societate multiculturală), (New York: Free Press, 1995), pag. 405.

¹²² Spike Lee, articolul „The Playboy Interview”, *Playboy* (iulie 1991), pag. 52. „The Spike Lee Interview”, *Rolling Stone* (11-25 iulie 1991), așa cum

- Cântăreța de rap Sister Souljah afirmă că: „Nu poți să-mi spui mie sau unei alte persoane de culoare, de oriunde din lume, că suntem rasiști. Nouă ne lipsește puterea de a face albilor ceea ce albi ne-au făcut nouă. Și chiar dacă am fi avut puterea, totuși nouă ne lipsește caracterul lor mult prea infect.”¹²³
- „Rasismul implică puterea”, explică Coramae Richey Mann, un erudit de culoare, „și doar în câteva situații poate o minoritate de persoane să dețină puterea; deoarece le lipsește puterea instituționalizată, în mod limpede este cu neputință pentru minoritățile americane să fie identificate drept rasiste”¹²⁴.
- În cartea ei *Rasism and Sexism*, Paula Rothenberg, cadru universitar militant, scrie că „în vreme ce o persoană de culoare poate discrimina sau urî albi, comportamentul său nu poate fi numit rasist. Rasismul implică o prejudecată combinată cu puterea”¹²⁵.

Tânărul de la Universitatea din Pennsylvania a greșit în ce a zis, dar nu fiindcă „cineva care deține puterea” (adică

este citat de D’Souza în *The End of Racism* (Sfârșitul rasismului), pag. 405.

¹²³ Danyel Smith, „HarryAllen: Hip Hop’s Intellectual Assassin” (HarryAllen: asasinul intelectual al hip-hopului), *San Francisco Weekly* (13 februarie 1991), pag. 1. citat de D’Souza în *The End of Racism* (Sfârșitul rasismului), pag. 405.

¹²⁴ Coramae Richey Mann, „The reality of a Racist Criminal Justice System” (Realitatea sistemului de drept penal rasist), *Criminal Justice Research Bulletin* (Buletinul de studii de drept penal) 3.5 (1987): pag. 2, așa cum îl citează D’Souza în *The End of Racism* (Sfârșitul rasismului), pag. 405.

¹²⁵ Paula S. Rothenberg, editor, *Rasism and Sexism: An Integrated Study* (Rasism și sexism: un studiu integral), (New York: St. Martin’s Press, 1988), pag. 6, așa cum e citată de D’Souza, *The End of Racism* (Sfârșitul rasismului), pag. 405.

el, un alb) denigra pe „cei lipsiți de putere” (adică, pe tinerele acelea de culoare). Dimpotrivă, dovada greșelii lui se întemeiază pe bunul simț comun: este imoral ca un tânăr să se adreseze în felul acela în public altor oameni, în special unor tinere. Ar fi fost deopotrivă imoral dacă tinerele acelea i-ar fi strigat înapoi alte năzdrăvăanii tânărului.

Noi avem responsabilități *morale* față de ceilalți din comunitatea din care facem parte, fiindcă aceștia sunt oameni, indiferent care este rasa, etnia, sexul sau cetățenia lor. Conform concepției iudeo-creștine despre omenire, toți oamenii posedă o demnitate intrinsecă, fiindcă sunt creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Prin urmare, trebuie să arătăm respect și să tratăm egal oamenii de diverse sexe, rase sau naționalități.

Apărătorii CP par că apără absurdul, fiindcă ei privesc istoria ca pe un șir de nedreptăți nepedepsite care pot fi răscumpărate doar dacă suntem sensibili la moștenirea pe care ne-au lăsat-o victimele. Istoria este cu mult mai complexă. Ea este un proces dinamic de idei aflate în conflict, modelate de filosofie, geografie, religie și politică. Acest proces poate conduce spre orice rezultat posibil, de la măreția geniului uman, compasiune și dragoste, până la dehumanizarea oamenilor cu ajutorul gulagurilor, a camerelor de gazare, a cruciadelor și a lanțurilor sclaviei. Dacă există un astfel de lucru ca și păcatul originar (iar noi credem că el chiar există), atunci se vede că a fost distribuit în mod egal tuturor oamenilor. Cu toate acestea nu trebuie să uităm că „unde s-a înmulțit păcatul, acolo harul s-a înmulțit și mai mult”¹²⁶.

¹²⁶ Epistola apostolului Pavel către Romani 5:20 (Biblia Dumitru Cornilescu – n.trad.).

Când puterea face legea

Pentru a arăta starea de lucruri în unele campusuri universitare, să luăm în calcul ceea ce mi s-a întâmplat mie (Francis J. Beckwith) pe 22 octombrie 1996. Ceva mai devreme, în toamna aceea, fusesem invitat de către Associated Students of California State University (Universitatea de Stat a Studenților Asociați din California), din Los Angeles, să particip la o dezbatere privind *Inițiativa pentru drepturi civile în California* (CCRI), o inițiativă privind interzicerea tratamentului preferențial și a discriminării pe baza rasei sau a sexului în ce privește angajările în funcțiile pentru conducerea statului. Am sprijinit inițiativa, care a și fost aprobată pe 5 noiembrie 1996. Ea a fost implementată abia după ce opoziții ei au pierdut procesul la tribunalul federal, iar Curtea Supremă a Statelor Unite le-a refuzat apelul.

Fiindcă participasem la un anumit număr de discuții și debateri pe diferite teme, am acceptat invitația. Înțelegeam natura instabilă a temei, dar presupuneam că dacă dezbaterea avea să se desfășoare la universitate, se va desfășura politicos și respectuos. Nimic nu putea fi mai departe de adevăr.

Opozantul meu la dezbatere, Rudy Acuna, conducea programul Chicano Studies la Cal State, în Northridge. Militant politic de cursă lungă, pe 22 octombrie Acuna nu avea niciun interes să țină un discurs politicos. În timpul comentariilor mele introductive, Acuna a coborât de pe podium și a părăsit încăperea pentru o vreme. Era limpede că nu îl interesa să discute serios despre o temă serioasă.

Dimpotrivă, părea că e mai preocupat să își distreze susținătorii, majoritatea din ei studenți, care păreau că nu

pricep care era miza controversii intelectuale. Erau bătărăni, rău voitori, urâcioși și uşuratici.

Înainte dezbaterii, soția mea, Frankie, care era prezentă împreună cu prietena ei Gretchen Passantino, s-a dus la un moment dat în spatele sălii ca să-și ia niște cafea. Din întâmplare l-a auzit pe un bărbat, care părea după îmbrăcăminte că e capul unei bande, spunând celor doi prieteni ai săi: „Am venit aici pentru o încăierare și o vom avea” Asta a tulburat-o un pic pe Frankie. Ulterior mi-a spus că s-a bucurat că nu am prezentat-o celor prezenți în sală în timpul dezbaterii.

Gretchen l-a auzit pe dl. Acuna spunând unui grup de studenți înainte dezbaterii: „Totuși, cine-i tipul ăsta, Beckwith? E un oarecare filosof alb. Ce vă spune faptul acesta, cu privire la ce are de zis?” Acesta nu este un mod potrivit pentru un profesor să vorbească studenților despre un coleg, cadru universitar. Nu le spunea studenților să nu mă asculte și să nu reflecteze, ci, dimpotrivă, să acționeze ca niște bigoți nehibzuiți. Submina astfel posibilitatea unui discurs politicos.

În comentariile mele introductive, am explicat semnificația *Inițiativei pentru drepturi civile în California* (CCRI) și cum aceasta ar constrânge guvernul californian să îmbrățișeze noblețea viziunii despre drepturile civile care fusese îngropată de ani buni. Aproape trei decenii de politică, oricât de bine intenționată, echivalau în mod eronat cu atingerea unor scopuri nejustificate numeric (cum ar fi ca 50% din ingineri să fie femei, pentru că femeile reprezintă jumătate din populație), dar care erau îndeajuns justificate pentru a putea trata în mod nedrept anumiți indivizi în funcție de rasă sau de sex. De pildă, d-șoara A primește slujba X în defavoarea d-lui B, mult mai pregătit decât ea, doar pentru că femeile sunt „reprezentate mai puțin” în profesia respectivă.

În plus, am arătat că *Inițiativa pentru drepturi civile în California* (CCRI) nu va afecta politicile active afirmative¹²⁷ care nu se întemeiază pe preferințe legate de gen sau rasă. Prin urmare, opoziția inițiativei care afirmă că adoptarea ei ar elimina toate acțiunile afirmative se înșeală. Deși toate politicile privind tratamentul preferențial reprezintă cazuri de acțiune afirmativă, nu toate cazurile de acțiuni afirmative reprezintă cazuri de tratament preferențial, după cum membrii echipei New York Yankees sunt toți jucători de baseball, dar nu toți jucătorii de baseball sunt membri ai echipei New York Yankees.

Am prezentat, de asemenea, o argumentație indicând de ce politicile preferențiale îi rănesc chiar pe cei pe care intenționează să îi ajute. În timpul discursului meu gașca lui Acuna m-a fluierat. Când am coborât de pe podium, am avut parte de puține aplauze¹²⁸.

Apoi dl. Acuna a urcat pe podium. A început prin a spune că el nu se află acolo pentru a dezbate ceva. A afirmat că oricine, inclusiv eu, care se opune într-un fel oarecare politicii afirmative este rasist și nu se deosebește cu nimic de David Duke¹²⁹.

¹²⁷ Politici active afirmative – programe care caută să redrezeze discriminările făcute în trecut prin intermediul unor măsuri active care să asigure șanse egale în educație și la angajarea în muncă – n.trad.

¹²⁸ Deși ne opunem celor mai multe programe de tratament preferențial atât în domeniul particular, cât și în cel public, noi credem că anumiți creștini de bună credință pot să nu fie de acord în această privință cu noi. Motivul pentru care eu, Frank, mi-am împărtășit povestea a fost ca să arăt ce se întâmplă când puterea înlocuiește moralitatea atunci când e vorba de a soluționa anumite subiecte sociale dificile.

¹²⁹ David Duke (n. 1950) – scriitor militant, fost deputat republican al statului Louisiana, fost cap („Grand Wizard” = Mare Vrajitor) al mișcării de renaștere a Ku-Klux Klan-ului (organizație rasistă extremistă, care luptă pentru supremația albilor) – n.trad.

A vorbit apoi, despre o conspirație nefastă implicând importante instituții conservatoare și interese de grup care intenționează să distrugă șansele minorităților, în special pentru hispanici. Deși nu a putut furniza nicio dovadă despre o astfel de conspirație, și-a adus fanii într-o stare de agitație. De fapt, singurul paznic pus la dispoziție de universitate, îl aclama. Nu m-am simțit prea în siguranță.

Acuna a făcut de toate, numai despre *inițiativa privind drepturile civile în California* (CCRI) *nu a discutat* și nici despre argumentele în favoarea acesteia. Nu a elaborat o pledoarie morală, legală sau socială în favoarea acțiunilor afirmative sau a tratamentului preferențial. În timpul secțiunii de întrebări și răspunsuri a continuat să se facă vinovat de asocieri și calomnii, numindu-mă la un moment dat „cruduț” și „naiv”, iar altă dată antrenându-și gașca de suporterii într-o „rundă țărănească de aplauze”. Era limpede că se afla acolo pentru a se deda, pur și simplu, la demagogie.

După dezbateri, soția mea, Frankie, Gretchen și cu mine am fost conduși afară prin spate de către un grup de republicani din universitate, care s-au gândit că am putea avea probleme dacă am ieși trecând prin mijlocul mulțimii. Oricum, înainte de a ieși pe ușă, un partizan de-al lui Acuna m-a abordat zicându-mi: „Ești american get beget?”. Din cauza trăsăturilor mele faciale și a tenului mai închis la culoare (pe care îl moștenesc de la mama mea care este o italo-americană), sunt adeseori întrebat dacă nu cumva fac parte dintr-un grup minoritar. Când i-am răspuns omului că „nu sunt”, el a spus: „Mi-am imaginat! ‚Beckwith’ este un nume englezesc infect, mizerabil”

A continuat să mă piseze la cap și să mă jignească de față cu două persoane care păreau a fi soția și fiica lui. Studenții din jurul lui păreau a fi încântați de batjocura lui.

Atunci mi-a spus: „O să ne dați voi înapoi pământul, englezi împuțiți”

I-am răspuns: „Nu vreau să te dezamănesc, dar de vreme ce nu am putut nici măcar să încasez o amendă în L.A., nu cred că mă poate obliga cineva să îți dau înapoi pământul”

După toate acestea republicanii de la facultate m-au scos pe furiș de-acolo.

Lipsa de respect și anti-intelectualismul pe care l-am întâlnit la Cal State L.A. este unul tipic pentru climatul care a fost creat în campusurile universitare de către aceia care, asemeni profesorului Acuna, au abandonat discursul universitar pentru a poza politic. Iată ce se întâmplă când se abandonează căutarea adevărului în favoarea politicii și când este înlocuit de o etică de genul „puterea face legea” Barbarii sunt dincoace de porți, printre noi¹³⁰.

¹³⁰ Încercarea prin care a trecut Beckwith a fost documentată de Lloyd Billingsly în articolul „The Ugly Sound of Racial Discord” (Sunetul urât al discordiei rasiale), din *Washington Times* (14 noiembrie 1996). Pledoaria lui Beckwith împotriva tratamentului preferențial a fost publicată ca o monografie de analiză politică: Francis J. Beckwith, *That's No White Male, That's My Husband, or Affirmative Action and the Civil Rights Vision* (Ăsta nu-i un bărbat alb, ăsta-i soțul meu, sau Acțiunea afirmativă și viziunea drepturilor civile), (Reno, Nevada: Nevada Policy Research Institute, 1996).

Partea a IV-a

Relativismul și politica socială

Capitolul 11

Relativismul și legea

Educația nu este singurul domeniu al vieții sociale care a fost afectat de relativismul moral. În acest capitol ne vom îndrepta atenția către domeniul juridic și în special asupra modului în care relativismul a permis culturii noastre de masă și tribunalelor să trimită la plimbare în mod cavaleresc toate acele concepții de viață care nu îl presupun.

Aceia care utilizează premise relativiste când polemizează despre aceste subiecte procedează astfel apelând la propriul relativism subiectiv (la acel *relativism pe care eu însumi mi-l prescriu*). Așa cum am văzut, această concepție susține că, de vreme ce nu există un bine obiectiv, statul sau comunitatea din care facem parte ar trebui să permită tuturor oamenilor să decidă ce reprezintă binele pentru ei înșiși; bunătatea, asemeni frumosului, ține de ochiul celui ce privește. Pentru a-și justifica poziția, susținătorii acestei forme de relativism fac apel la nepărtinire și autonomie personală.

Acești oameni susțin că nu ar fi cinstit din partea statului sau a comunității din care facem parte să clasifice opțiunile cuiva privind stilul de viață ca fiind bune, iar pe ale altcuiva ca fiind rele. Ei privesc o astfel de judecată ca pe o violare a autonomiei personale a individului de a alege orice el consideră a fi „bine”

S-ar putea spune că nepărtinirea și autonomia personală sunt „norme morale obiective” și că, prin urmare, oamenii care apelează la aceste concepte nu sunt relativişti morali. Dar asta ar însemna să pierdem esenţialul. Relativişti *nu* susţin nepărtinirea și autonomia ca pe nişte recomandări universal valabile; dimpotrivă, ei le utilizează ca pe un *instrument* pe care statul trebuie să îl folosească astfel încât oamenii să își poată urma propriile dorinţe – adică, să poată alege ceea ce ei simt că este bine. John Rawls, cel mai influent filosof contemporan de orientare liberală în gândirea sa, a formulat o apărare sofisticată a acestei concepţii¹³¹.

Principiile dreptăţii formulate de Rawls

După Rawls, un stat drept (sau un guvern drept) ia naștere din acele principii pe care oamenii le-ar alege dacă nu ar ști nimic despre cine sunt sau ce vor deveni ei – adică, bogați sau săraci, negri sau albi, homosexuali sau heterosexuali, scunzi sau înalți, bărbați sau femei și așa mai departe¹³².

¹³¹ V. John Rawls, *Political Liberalism* (Liberalismul politic), (New York; Columbia University Press, 1993), și John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971).

¹³² Rawls, *Political Liberalism* (Liberalismul politic), pp.22-28, Cele două principii ale dreptății, după Rawls, sunt:

- a. Fiecare persoană are dreptul la o schemă pe deplin adecvată privind drepturile și libertățile, schemă care să fie compatibilă cu schema tuturor celorlalți; iar în această schemă, egalitatea în ce privește libertatea politică, și numai aceasta, trebuie să fie garantată.
- b. Inegalitățile sociale și economice trebuie să îndeplinească două cerințe: mai întâi, ele trebuie să fie atașate acelor poziții și instituții deschise tuturor în condiții de perfectă egalitate de șanse; și, în al doilea rând, ele trebuie să fie în folosul cel mai mare posibil pentru cei mai dezavantajați membri ai societății

În Rawls, *Political Liberalism*, pp.5-6.

Ca să utilizăm terminologia lui Rawls, principiile dreptății sunt cele pe care le agreează părțile aflate „în poziția lor inițială”, dincolo de „vălul ignoranței” Poziția sa originală face trimitere la un loc imaginar și la un timp imaginar unde nu există nicio conducere; vălul ignoranței la care se referă el este o situație imaginară în care niciun om nu are niciun fel de cunoștințe despre sine însuși și despre viitorul său.

Cu alte cuvinte, la principiile dreptății se ajunge pe calea unui contract social agreeat de toate părțile, „lipsite de prejudecăți” Aceste principii vor asigura deplina libertate politică și socială și un standard financiar minim, pentru orice eventualitate, ca de pildă atunci când cineva nu e bun la ceva, nu e dăruit de la natură sau are opinii neagreate de alții.

De aceea, principiile dreptății formulate de Rawls au puțin sau deloc a face cu binele, adevărul și frumosul. În schimb, ele sunt niște principii care se justifică economic și care previn conflictul dintre indivizi care aleg în mod subiectiv să aibă anumite preferințe¹³³.

Rawls afirmă că perspectiva sa despre neutralitatea statului nu împiedică anumite concepții despre bine, ca de pildă cele religioase sau filosofice, să influențeze politica socială. Astfel de concepții, totuși, nu trebuie să intre în

¹³³ Probabil că Rawls nu ar fi de acord cu modul în care i-am descris concepția, fiindcă el consideră că teoria dreptății lui este deontologică, iar nu utilitaristă și nici egoistă. El scrie că principiile dreptății, elaborate de el, ca și cele ale lui Immanuel Kant, sunt niște imperative categorice. Vezi Rawls, *Theory of Justice* (Teoria dreptății), p.253. Totuși, unii erudiți, precum Michael Sandel (*Liberalism and the Limits of Justice* – Liberalismul și limitele dreptății [New York: Cambridge University Press, 1983]), J.P. Moreland (în „Rawls and Kantian interpretation” – Rawls și interpretarea kantiană, *Simon Greenleaf Review of Law and Religion* 8 [1988-1989]) și Keith Pavlischek (*John Courtney Muray and the Dilemma of Religious Toleration* [Kirkville, Mo.: Thomas Jefferson University Press, 1994], pp. 208-212) au abordat teoria lui Rawls într-un mod asemănător cu al nostru.

conflict cu principiile dreptății¹³⁴. De asemenea, principiile dreptății ar exclude concepțiile despre bine care violează autonomia personală, însemnând că acele poziții tradiționale despre astfel de subiecte, precum căsătoria între persoane de același sex, suicidul asistat medical sau avortul, nu ar obține o audiere în fața unei curți de judecată într-un astfel de stat.

Noi nu spunem că statul ar trebui să nu fie niciodată neutru în nicio chestiune. De pildă, statul nu ar trebui să ia poziție vizavi de botezul copiilor sau să prefere o rasă în detrimentul alteia, sau o religie în detrimentul alteia. Dimpotrivă, el ar trebui să descurajeze prejudecățile și să încurajeze exprimarea liberă a tradiției religioase a individului.

Statul este îndreptățit, totuși, să interzică practicarea anumitor tradiții religioase sau a anumitor concepții filosofice care violează acele instituții sau principii privity

¹³⁴ Vezi Rawls, *Political Liberalism* (Liberalismul politic), pp.195-211. Există acei oameni ai lui Rawls din eşichierul politic de dreapta, ca de pildă libertiniștii seculari, care îmbrățișează „neutralitatea” statului, când vine vorba de chestiunea „binelui”. De pildă, filosoful sociologiei libertare, Murray Rothbard scrie: „În vreme ce comportamentul plantelor și al animalelor rudimentare este determinat de natura lor biologică sau, probabil, de ‘instinctele’ lor, natura omului este astfel încât fiecare individ trebuie, ca să acționeze, să își aleagă propriile sale țeluri și să folosească propriile sale mijloace pentru a și le atinge. Fiindcă el nu posedă instincte pe care să le urmeze automat, omul trebuie să învețe despre sine însuși și despre lume, să își folosească mintea ca să selecteze valorile, să învețe despre cauză și efect, și să acționeze cu un scop clar ca să se conserve și să avanseze în viață... Deoarece fiecare persoană trebuie să gândească, să învețe, să valorizeze, precum și să își stabilească propriile țeluri și mijloace pentru a supraviețui și a se dezvolta, dreptul de a fi stăpânul propriei sale vieți în dă acestuia dreptul de a îndeplini aceste activități vitale fără a fi stânjenit și restricționat prin măsuri coercitive” (italice adăugate). În cartea lui Murray N. Rothbard, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto* (Pentru o nouă libertate: manifestul libertar), ediție revizuită (San Francisco; Fox and Wilkers, 1978), pp.28-29.

ca esențiale pentru educația virtuții publice. Poligamia, căsătoria între persoane de același sex, incestul și sacrificarea copiilor sunt exemple de practici care pot fi, în acord cu această concepție, interzise.

Lucrul care ne preocupă pe noi aici este apelarea la neutralitatea statului, care este acceptată drept bună, fără nicio reflecție critică. Acest apel la neutralitate nu este deloc neutru, ci presupune o anumită concepție despre moralitatea personală și despre filosofia socială, care este relativistă și anticomunitară. De asemenea, se încurajează astfel concepțiile filosofice naturaliste despre persoana umană – respectiv că natura omenească nu are niciun aspect nematerial, cum ar fi de pildă sufletul, și că ființele omenești nu au niciun scop transcendent¹³⁵.

Vom arunca o privire obiectivă spre unele decizii judecătorești recente care se pare că întăresc relativismul personal și naturalismul filosofic ca și crez oficial al culturii americane la nivel juridic și social.

Chestiuni de viață și de moarte

Jurisprudența contemporană se îndreaptă într-o direcție greșită. Se pare că autonomia absolută și relativismul subiectiv al individului devin dogmele de prim ordin pe baza cărora tribunalele, în special Curtea Supremă a

¹³⁵ Transcendent – termen filosofic care se referă la ceva de dincolo de o anumită limită sau nivel, care întrece limitele experienței (în filosofia lui Immanuel Kant, de pildă), care presupune *un principiu exterior și superior* oricărei clase de obiecte, inclusiv omului (adică Dumnezeu, Creatorul tuturor lucrurilor). Aici, când vorbește despre „scop transcendent”, autorul se referă la un scop al existenței care să treacă dincolo de limitele ființei biologice, adică dincolo de moarte; autorul face referire aici la viața veșnică – n.trad.

Statelor Unite, dau hotărâri cu privire la subiecte de mare însemnătate morală și socială. Haideți să aruncăm o privire către modul cum au abordat aceste chestiuni de viață și de moarte.

În 1992, Curtea Supremă a apelat la hotărârea procesului lui *Roe împotriva lui Wade* (1973) ca la un precedent în abordarea procesului *Planificării familiale vs. Casey*. În luarea deciziei, tribunalul a plecat de la apelul din 1973 în ce privește dreptul la intimitate și dreptul de a face avort, susținând astfel o autonomie aproape absolută. Se consideră că această autonomie [a femeii] se întemeiază pe cel de-al 14-lea Amendament al Constituției S.U.A. „Legea noastră acordă protecție constituțională deciziilor personale privind căsătoria, procrearea, relațiile de familie, creșterea copiilor și educația... Aceste chestiuni, care implică cele mai intime și personale alegeri pe care le poate face o persoană în timpul vieții sale, alegeri majore pentru demnitatea și autonomia sa, sunt centrale în ce privește libertatea protejată de cel de-al 14-lea Amendament. În centrul libertății se găsește dreptul de a-ți defini propria ta concepție despre existență, despre sensul vieții, despre univers și despre misterul vieții umane. Credințele privitoare la aceste chestiuni nu pot defini atributele persoanei umane dacă s-ar forma sub constrângerea statului.”¹³⁶

Deși filosoful politic Hadley Arkes spune că „acesta este genul de sentiment care în mod obișnuit își găsește locul în categoria plăcintelor cu răvașe”¹³⁷, acest pasaj din *Casey* a

¹³⁶ Justices Sandra Day O'Connor, Anthony Kennedy and Davis Souter în „*Planned Parenthood vs. Casey*” (*Planificarea familială vs. Casey*) (1992), în „*The Abortion Controversy: A Reader*” (Controversa despre avort: o antologie), editori Louis Pojman și Francis J. Beckwith (Belmont, California: Wadsworth, 1994), pag. 54.

¹³⁷ Hadley Arkes, „A Pride of Bootles Friends: Some Melacholy Reflections

fost asimilat sufletește de judecătorul Stephen Reinhardt de la curtea de apel Ninth Circuit Court of Appeals. Pe data de 6 martie 1996, când judeca procesul *Compasiune în fața morții vs. Washington*, a afirmat nu doar că există „un drept constituțional de a muri”, dar a și apelat la motivația statului de a interzice ca suicidul asistat medical să fie numit un act „de cruzime”: „Nu numai că statul are interesul să prevină ca astfel de oameni să își grăbească moartea chiar cu puțin, dar are și interesul să insiste asupra faptului că împiedicarea dorințelor lor este, într-adevăr, un act de cruzime”¹³⁸.

Cu doi ani înainte de acest eveniment. Judecătoarea Barbara Rothstein de la tribunalul U.S. District Court in Seattle a demolat interdicția statului privind suicidul asistat medical, folosind logica lui Casey: „Ca și în cazul deciziei de avort, decizia unei persoane bolnave, aflată în stadiul terminal, de a-și curma viața ‘implică alegerea cea mai intimă și mai personală pe care o persoană o poate lua în viața sa’ și constituie ‘o alegere centrală pentru demnitatea și autonomia personală’”¹³⁹.

În sprijinul acestei decizii, filosoful Ronald Dworkin face un apel asemănător, accentuând neutralitatea statului

on the Current State of the Pro-life Movement” (Mândria prietenilor desculți: reflecții asupra mișcării provita din prezent), în *Life and Learning IV: Proceedings of the Fourth University Faculty for Life Conference*, editor Joseph Koterski (Washington D.C.: University Faculty for Life, 1995), pag.19.

¹³⁸ Așa cum citează Russell Hittinger în articolul „A Crisis of Legitimacy” (Criza legitimității), din revista *Free Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life* 67 (Chestiuni libere: o revistă lunară de religie și viață socială), (noiembrie 1996): pag. 26.

¹³⁹ Așa cum citează Timothy Egan, „Federal Judge Says Ban on Suicide Aid Is Unconstitutional” (Un judecător federal spune că interzicerea acordării ajutorului [medical] în vederea sinuciderii este neconstituțional), revista *New York Times* (5 mai 1994), A24.

articulată în cazul *Casey*: „Constituția noastră nu ia partea nimănui în această veche dispută despre sensul vieții, dar protejează, pe cât de mult posibil, atât dreptul oamenilor de a muri, cât și pe cel de a trăi în lumina convingerilor lor personale arzătoare despre ‘misterul vieții omenești’”. Constituția insistă că aceste valori sunt prea centrale pentru personalitatea umană, aflate prea în inima libertății pentru a permite unei majorități să decidă ce anume trebuie să creadă toată lumea.”¹⁴⁰

Aceste decizii sunt în mod deosebit deranjante pentru că ele se referă la un caz în care cetățenii Washingtonului au reafirmat foarte vechea interdicție a statului lor cu privire la suicidul asistat. În 1991 oamenii din Washington au reafirmat, cu prilejul unui referendum la nivel de stat, angajamentul comunității lor de a sanctifica viața omului, precum și dedicarea lor de a menține integritatea morală a profesiei medicale. Cu toate acestea, organizația pro-eutanasiu *Compassion in Dying* (Compașiune în fața morții) a dat în judecată statul și a câștigat procesul în două tribunale diferite, care au decis, ambele, că legea violează cel de-al 14-lea Amendament al Constituției S.U.A.

Să luăm în considerare, de asemenea, un alt proces din New York, *Quill vs. Vacco*, care s-a tranșat în tribunalul Second Circuit Court of Appeals. În cazul acesta, curtea a decis că „prin interzicerea suicidului asistat, statul New York violează clauza de egalitate a protecției stipulată de cel de-al 14-lea Amendament constituțional. Prin faptul că pacienților li se refuză tratamentul la finalul vieții, dar nu li se permite suicidul asistat medical, statul tratează în mod inechitabil persoane aflate în situații similare”¹⁴¹.

În acest caz, curtea nu a luat în serios distincția tradițională dintre eutanasia pasivă (a lăsa pe cineva să

¹⁴⁰ Ronald Dworkin. „When it is right to die?” (Când ai dreptul să mori?), *New York Times* (17 mai 1994), A19.

¹⁴¹ Hittinger, „A Crisis of Legitimacy” (Criza legitimității), p. 26.

moară) și cea activă (a omorî pe cineva). A concluzionat că nicio deosebire morală nu le desparte pe cele două și, prin urmare, dacă statul o permite pe una (eutanasia pasivă), dar nu și pe cealaltă (eutanasia activă) se violează Clauza egalei protecții pe care o stipulează cel de-al 14-lea Amendament.

Ca și în cazul tribunalelor din Ninth Circuit și din District Court in Seattle, tribunalul din Second Circuit a apelat la *Casey*. Subscriind majorității, judecătoarea Miner a întrebat: „Ce rațiune îmboldește statul să interfereze cu dreptul unui pacient aflat în deplinătatea facultăților sale mintale de ‘a-și defini propria sa concepție despre existență, despre sensul vieții, despre univers și despre misterul vieții omenești’, când pacientul caută niște medicamente care să-i curme viața în stadiul ultim al unei boli terminale?” După judecătoarea Miner, răspunsul este: „Niciuna”¹⁴².

Filosoful Russell Hittinger, un critic al acestui caz, explică raționamentul judecătoarei: „Fiindu-ne dați doi pacienți, fiecare dintre ei putând să definească sensul vieții, statul New York violează protecția egală a acestora atunci când permite unuia să ‘se definească’ pe sine însuși în sensul că nu mai vrea să i se acorde tratament medical [eutanasi pasivă], în vreme ce îi interzice celui alt pacient să ‘se definească’ prin faptul că cere ajutorul unui medic să îl asiste în timpul suicidului [eutanasi activă]”¹⁴³.

Aceste cazuri s-au tranșat în curțile de apel federale care se ocupă de chestiuni de drept constituțional și care sunt, tocmai de aceea, importante din punct de vedere juridic. Sau, în limbajul lui Hittinger, acestea sunt „interpretări competente ale legii fundamentale”¹⁴⁴.

¹⁴² Așa cum citează Hittinger în „A Crisis of Legitimacy” (Criza legitimității), p. 26

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ Ibidem. În acest articol, Hittinger citează alte cazuri și arată totodată cum curțile de judecată au ajuns la starea lor din prezent. Vezi, de asemenea,

Curtea Supremă a Statelor Unite pare că până în prezent a respins această interpretare a cazului *Casey*, căci pe 26 iunie 1997, a dat câștig de cauză apelurilor curților de judecată în ambele procese *Compassion in Dying* (Compașiune în fața morții) și *Quill vs. Vacco*. Cu toate acestea, această interpretare a fost găsită acceptabilă printre unii dintre cei mai influenți filosofi în materie de drept și viață socială, precum John Rawls și Ronald Dworkin.

Politica sexualității

În luna mai 1996, Curtea Supremă a Statelor Unite, în procesul *Romer vs. Evans*, a decis că statul Colorado nu poate interzice statului și nici uneia din jurisdicțiile sale să acorde homosexualilor protectorat. Grupurile care se bucură de protectorat sunt cele ale afro-americanilor și ale femeilor. Societatea a încercat să remedieze discriminarea pe care au suferit-o aceste grupuri prin folosirea unor politici precum legile antidiscriminatorii, politicile afirmative, de acțiune și bursele speciale în învățământul de stat.

Tribunalul, prin decizia sa, a dat câștig de cauză Amendamentului al 2-lea al statului Colorado, care fusese acceptat printr-un referendum din 1992, cu o majoritate a voturilor poporului de 54%. Scrutinul din Colorado conținea următoarele întrebări: „Ar trebui oare să existe un amendament la Articolul al II-lea din Constituția Statului Colorado care să interzică acestui stat și subdiviziunilor sale politice să adopte sau să aplice vreo lege ori vreo politică

Robert H. Bork, „Our Judicial Oligarhy” (Oligarhia noastră judiciară), în *First Thnigs: A Monthly Journal of Religion and Public Life* 67 (Lucrurile de căpetenie: o revistă lunară despre religie și viața socială) (noiembrie 1996): pp. 30-33.

care să asigure că homosexualii, lesbienele, sau comportamentul bisexual, ori relațiile bisexuale au dreptul să susțină că aparțin vreunei minorități sau că se bucură de un statut de protecție, sau preferențial ori discriminatoriu?"

Decizia majorității membrilor curții, redactată de judecătorul Anthony Kennedy, menține ideea că Amendamentul al 2-lea este neconstituțional din pricină că violează Clauza Protecției Egale din al 14-lea Amendament. Kennedy trage această concluzie pe baza faptului că Amendamentul Statului Colorado îi distinge pe homosexuali ca și grup identificabil și le refuză șansa de a primi protecție specială. Ca urmare, homosexualilor li s-a refuzat protecție egală din partea legii de vreme ce altor grupuri, precum minorităților [de orice alt fel], femeilor și persoanelor cu handicap, li se permitea să elaboreze legi care să le confere protecție specială. Și, după Kennedy, din pricină că amendamentul nu avea niciun temei rațional, „rezultă inevitabil că dezavantajul se naște din animozitatea față de o anumită categorie de persoane afectate”.¹⁴⁵

Prin această hotărâre, curtea a redefinit principiul „tratării în mod egal a tuturor *cetățenilor*”, ca să includă ca principiu „tratamentul în mod egal al *comportamentului* cetățenilor” Judecătorul Anthony Kennedy a ilustrat limpede faptul când a citat opinia diferită a Judecătorului John Marshall Harlan din cazul „distinct-dar-egal” *Plessy vd. Ferguson* (1896): Constituția „nu recunoaște și nu tolerează existența claselor printre cetățeni”

Kennedy comentează: „Aceste cuvinte nebăgate în seamă atunci, sunt înțelese acum ca afirmând loialitatea față de neutralitatea legii ori de câte ori miza este alcătuită din drepturile omului”¹⁴⁶. Una este să îmbrățișezi ideea de „egalitate a tuturor oamenilor” și cu totul altceva este să o traduci în ceva de genul „egalitate între toate stilurile de

¹⁴⁵ Procesul *Romer vs. Evans*, 1996, WI 262293, *8 (U.S.).

¹⁴⁶ Procesul *Romer vs. Evans*, 1996, WI 262293, *2 (U.S.).

viață” Dată fiind definiția judecătorului Kennedy despre „egalitate”, este deopotrivă greșit ca legea să permită unora din semenii noștri să se căsătorească cu sora semenului lor și totodată să interzică altora să se căsătorească cu sora lor.

Fundamentul filosofic pentru acest raționament, ca și pentru raționamentul folosit în toate cazurile menționate în acest capitol, este că relativismul personal subiectiv și autonomia absolută reprezintă baza primă pentru luarea deciziilor în chestiunile morale care ating politica socială. De aceea, orice legislație care presupune o concepție despre ce este binele moral nu poate fi rațională. Raționamentul din spatele acestei credințe este că statul ar trebui să nu se preocupe de acest „bine” („un angajament pentru neutralitatea legii”) și că o astfel de legislație ar viola dreptul oricărui cetățean de a se ține de ceea ce el consideră și alege ca fiind bine pentru sine însuși (autonomie absolută).

Prin urmare, orice opoziție morală față de homosexualitate reflectată în politica socială este *prin definiție* irațională și trebuie că „s-a născut din dușmănie”, după cum a formulat-o judecătorul Kennedy. În consecință, principiile juridice și filosofice stabilite de tribunal implică o nouă concepție, sancționată constituțional, referitoare la natura sexualității umane și la rolul acesteia în societate – egalitarismul sexual. Aceasta este credința că nicio practică sexuală nu este mai bună sau mai puțin bună decât oricare alta câtă vreme toți participanții își exersează autonomia lor individuală.

Legăți această concluzie de afirmația recentă a judecătorului Kennedy că este o credință religioasă să susții că „există o etică și o moralitate care transcend plăsmuirile omenești”¹⁴⁷ și tribunalul are de acum o nouă temelie „constituțională” pentru a afirma egalitarismul sexual și

¹⁴⁷ Așa cum citează Russell Hittinger în articolul „A Crisis of Legitimacy” (Criza legitimității), p. 27.

pentru a suspenda interdicția privind căsătoriile între persoane de același gen.

Astfel, tribunalul poate acum apela atât la cel de-al 14-lea Amendament, cât și la Clauza Stabilimentului aparținând Primului Amendament¹⁴⁸. A afirma că statul ar trebui să aibă preferință pentru un anumit stil de viață, ca de pildă căsătoriile heterosexuale și creșterea copiilor de către părinți de sex opus, pentru că acest fapt este bun în sine însuși și este parte a ordinii naturale a lucrurilor, ar fi, după judecătorul Kennedy, un fapt „transcendent” și, deci, „religios”

Data fiind subscrierea curții la egalitarismul sexual, nu ar fi surprinzător să vedem nici că se deschide dezbaterea privitoare la poligamie, și nici că apar alte debateri cu privire la constituționalitatea legilor privind incestul și vârsta pentru acordarea consimțământului cu privire la relațiile sexuale.

¹⁴⁸ Establishment Clause of the First Amendment (Clauza Stabilimentului aparținând Primului Amendament al Constituției Statelor Unite) stipulează că „Congresul nu va elabora nicio lege privitoare la stabilimentul religiei” Împreună cu Free Exercise Clause (Clauza Liberei Practici – „...sau interzicerea practicării libere a acesteia”), aceste două clauze alcătuiesc „clauzele religioase” ale Primului Amendament. Clauza Stabilimentului este în general interpretată ca interzicând 1) stabilirea de către Congres a unei religii naționale sau 2) preferința guvernului S.U.A. față de o anumită religie. Clauza este privită ca o reacție la Biserica Anglicană, care este biserică oficială de stat în Anglia și în alte câteva colonii, în timpul epocii coloniale. Probabil că, la vremea creării Constituției, a fost gândită ca un consens în favoarea diversității religioase în Statele Unite – n. trad.

Probleme cu legea

Nicio corecție

Astăzi tribunalele pare că vor să spună că argumentele morale, comunitatea și anumite concepții privitoare la ce anume înseamnă să fii om trebuie înlăturate și înlocuite cu „autonomia absolută” De asemenea, ele pare că limitează instrumentele legale ale oamenilor în adunările legislative și referendumuri. Oamenii au modelat în mod tradițional parametrii morali și sociali ai comunităților din care fac parte prin astfel de mijloace. De asemenea, ei au folosit astfel de instrumente pentru a corecta ceea ce este perceput ca și păgubitor pentru binele public sau pentru instituțiile cu rol formator pentru caracterul uman, cum este familia, medicina, curricula învățământului, artele și educația universitară.

Din pricina acestui raționament, curțile de judecată vor continua să nu înțeleagă sau să ignore intențiile și scopurile legilor adoptate pentru susținerea instituțiilor de mare valoare civică, comunitară și socială, cum ar fi căsătoria tradițională și viața de familie. Comentariile filosofului politic Hadley Arkes cu privire la cazul *Romer* sunt instructive în această privință:

Amendamentul [din statul Colorado] a căutat doar să conserve oamenii, în interiorul cadrului lor privat, libertatea de a-și onora propriul mod de a înțelege homosexualitatea. Amendamentul nu a autorizat nicio pedeapsă penală împotriva homosexualilor și lesbiinelor, și nu a retras acestora nimic din protecția oferită de lege. Mai mult, curtea a răsturnat această poziție a populației din Colorado, care acționa cu depline drepturi, ca să făurească

legea lor fundamentală... Cu Amendamentul al 2-lea, populația din Colorado decisese să refuze girarea sau favorizarea unor categorii de oameni. Mijloacele de constrângere legală nu vor fi folosite pentru a-i pedepsi pe aceia care au obiecții morale față de homosexualitate. Și totuși, această perspectivă, reflectată de lege, era caracterizată acum de către curte drept 'animus', o formă de preconcepție oarbă care nu-și găsea justificarea în numele unui scop rațional... Atunci, printr-o lovitură – și fără să fie nevoită să prezinte vreo rațiune – curtea de judecată s-a pronunțat cu privire la învățăturile morale tradiționale ale iudaismului și creștinismului ca fiind goale, iraționale și nejustificate¹⁴⁹.

După Arkes, Amendamentul a fost adoptat cu o majoritate zdrobitoare pentru a preveni organismele de stat prezente și viitoare să adopte ordonanțe care să furnizeze „o bătă pentru lege cu care să aplice umilințe publice acelorora care au obiecții morale și religioase față de homosexualitate” Arkes istorisește despre cazul „soției unui proprietar de magazin din orașul Boulder, din Colorado, care i-a dat un pamflet despre homosexualitate unui angajat de-al lor, homosexual. Pentru această jignire, femeia a fost pusă sub acuzare pe baza unor decrete locale privitoare la drepturile homosexualilor și a fost constrânsă să se înscrie la un program de consiliere obligatoriu¹⁵⁰.

Lipsă de neutralitate

Contrar intențiilor lor, când curțile de judecată fac apel la conceptul de autonomie absolută, înțeleasă ca „poziție neutră”, ele încalcă chiar rațiunea primă a acestui apel. Să ne aducem aminte de afirmația Curții Supreme în procesul *Casey*: „În centrul libertății se găsește dreptul de a-ți defini propria ta

¹⁴⁹ Arkes, „A Culture Corrupted” (O cultură coruptă), pp.31-32.

¹⁵⁰ Ibidem, pag.31.

concepție despre existență, despre sensul vieții, despre univers și despre misterul vieții umane. Credințele privitoare la aceste chestiuni nu pot defini atributele persoanei umane dacă s-ar forma sub constrângerea statului.”

Aici, curtea afirmă că de vreme ce autonomia personală este mai importantă decât întrebarea metafizică despre cine și ce este o persoană umană, statul trebuie să rămână neutru față de astfel de întrebări filosofice ultime. Desigur, problema este că acest apel la neutralitate nu este nici pe departe neutru. Dimpotrivă, el presupune o concepție despre lumea reală, în general, și despre persoana umană, în special, seculară¹⁵¹, anticomunitară¹⁵², și libertară¹⁵³ din punct de vedere filosofic.

Adică, Curtea Supremă a răspuns la o întrebare filosofică ultimă în concordanță cu propriile sale predilecții filosofice, iar acestea nu sunt nici pe departe neutre.

Atunci când curtea afirmă „autonomia personală”, presupune în aparență o concepție libertară despre libertatea umană. Faptul poate fi definit astfel: „Date fiind

¹⁵¹ Secular – laic, lumesc, pământean, profan, lipsit de valorile divine revelate în Sfintele Scripturi – n.trad.

¹⁵² În această critică a filosofiei politice a lui John Rawls, Michael Sandel enunță un punct de vedere similar argumentând că ideile lui despre persoana umană (la care Sandel se referă sub numele de „sinele nestânjenit”), departe de a fi o concepție neutră așa cum susține Rawls, sunt anticomunitare. Vezi Sandel, *Liberalism and The Limits of Justice* (Liberalismul și limitele justiției). Vezi de asemenea și abordarea populară a lui Sanders cu privire la modul în care această concepție despre persoana umană a influențat în mod negativ discursul politic american, în *Democracy's Discontent* (Insatisfacția democrației), (Cambridge: Harvard University Press, 1996), ca și lucrarea lui Mary Ann Glendon, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse* (Drepturile vorbesc: împovărarea discursului politic), (New York: Free Press, 1991).

¹⁵³ Libertar – adept al libertății absolute, anarhist; aici cu sensul de concepție cu pretenții de libertate nelimitată – n.trad.

alegerile A și B, pur și simplu pot alege să o pun în practică pe oricare dintre ele, căci nu există niciun fel de împrejurări care să fie de ajuns să îmi determine alegerea, deoarece alegerea îmi aparține și, dacă dau curs oricăreia dintre cele două, aş fi putut să vreau și să fac exact invers. Mă comport ca un agent care este cauza ultimă a cel puțin unei părți din acțiunile mele.”¹⁵⁴

Această concepție despre libertatea umană este extrem de controversată; mulți intelectuali argumentează împotriva ei. În aparență însă, această perspectivă este necesară pentru a susține vederile curții cu privire la autonomia personală, căci este greu să afirmi autonomia politică a unei persoane în vreme ce ai nega că omul este metafizic liber să o exerseze.

De fapt, concepția libertară despre libertatea umană pare că se întemeiază filosofic cel mai bine prin concepția numită dualismul naturii persoanei umane. După J.P. Moreland „Dualismul naturii umane susține că creierul este o substanță fizică care are anumite proprietăți fizice, iar că sufletul are o natură psihică și are proprietăți psihice. ...Sufletul și creierul pot interacționa unul cu celălalt, dar rămân entități separate, având proprietăți separate”¹⁵⁵.

Prin urmare, dualismul naturii se găsește în contradicție cu acele concepții despre persoana umană care neagă că există un lucru nematerial, real, care se numește suflet sau

¹⁵⁴ J.P. Moreland „A Defense of the Substance Dualist View of the Soul” (O apărare a concepției naturii dualiste a sufletului), *Christian Perspective on Being Human: A Multidisciplinary Approach to Integration* (Perspectiva creștină asupra ființei umane: o abordare multidisciplinară în vederea integrării), editori J.P. Moreland și David M. Ciochi (Frond Rapids: Bakers, 1993), pag. 71.

¹⁵⁵ Ibidem, pag. 61.

spirit¹⁵⁶. Dar dacă așa stau lucrurile, atunci Curtea Supremă trebuie să presupună existența unei anumite concepții despre persoana umană care exclude prin definiție alte concepții.

Ca să ilustrăm acest fapt, să luăm avortul. Unii au argumentat că dualismul naturii atrage după sine ideea că fetusul este o persoană umană. Prin urmare s-ar putea susține în mod ironic despre Curtea Supremă că nu poate justifica dreptul la avort prin faptul că există autonomie personală fără ca în același timp să nu emită o judecată negativă cu privire la dreptul la avort pe care încearcă să îl justifice și cu privire la acele concepții despre persoana umană care neagă existența sufletului¹⁵⁷.

Se pare, deci, că atunci când tribunalul afirmă autonomia absolută în numele neutralității el nu este deloc neutru, ci, dimpotrivă afirmă sau presupune o anumită concepție despre persoana umană. Acest fapt violează motivul prim al apelului tribunalului la neutralitatea statului în chestiunile metafizice.

¹⁵⁶ Aceste concepții includ fizicalismul de tipul suflet-trup și dualismul. Pentru o discuție mai detaliată și o apărare a dualismului naturii v. Moreland „A Defense of the Substance Dualist View of the Soul” (O apărare a concepției naturii dualiste a sufletului), pp. 64+-77.

Fizicalismul este doctrina filosofică care susține că toate fenomenele pot fi descrise în termeni spațiali și temporali și că toate afirmațiile cu rost sunt fie analitice (ca în logică sau matematică), fie pot fi reduse la propoziții verificabile empiric – n.trad.

¹⁵⁷ Pentru apărarea dualismului naturii în ce privește personalitatea umană a fetusului, vezi J.P., Moreland și John Mitchell „Is the Human Person a Substance of The Substance or a Property-Thing?” (Este persoana umană o substanță sau un obiect proprietate personală?), pp.64-77.

O dezbatere potrivnică

Afirmația judecătorului Kennedy cum că e vorba despre o credință religioasă dacă susții că „există o etică și o moralitate care transcend plăsmuirile omenești” este o doctrină juridică deranjantă. Ea se împotrivește, însă fără vreo dezbatere, încercărilor de a pune în discuție, filosofic sau juridic, relativismul personal subiectiv sau autonomia absolută. Ambele concepții se potrivesc bine cu naturalismul, o concepție despre lume care neagă existența oricărei transcendente.

Prin afirmația sa, Kennedy susține neutralitatea, în vreme ce restrânge legea la un anumit set de principii. Doctrina sa întemeiază naturalismul filosofic ca și concepție oficială a statului, de vreme ce renunță la orice poziție etică care nu presupune naturalismul.

Atunci curtea ar putea ignora sau renunța la o concepție etică care ar putea fi mai bine justificată filosofic și constituțional decât cele opuse ei pentru că nu se bazează pe adevărul naturalismului.

Ar putea oare atunci curtea să găsească drept neconstituționale acele învățături din școli care susțin că entitățile nemateriale, precum spiritele, universalile și numerele, chiar există cu adevărat, doar pentru că aceste entități sunt transcendente și, deci, ar ține de religie? (Ar trebui oare ca Socrate să bea încă o dată cupa cu cucută?¹⁵⁸)

¹⁵⁸ Socrate (în limba gr. Socrates) (470-399 î.e.n.) – filosof al Greciei antice, maestrul lui Platon. Deși nu a scris nimic, totuși de la discipolul său, Platon, ne-au rămas multe din învățăturile lui. Gândirea sa a fost atât de importantă încât a împărțit istoria filosofiei în două, filosofii antici fiind grupați fie ca presocratici, fie ca postsocratici. Era recunoscut pentru metoda lui de a

La ce concluzii ne-ar forța să ajungem îmbrățișarea concepției filosofice a naturalismului? Poate că ființele omenești nu sunt libere cu adevărat, de vreme ce concepțiile despre spiritul uman care exclud existența unui suflet independent implică determinismul. Ce s-ar întâmpla atunci cu „dreptul la autonomie” stipulat în al 14-lea Amendament, dacă ființele umane nu sunt cu adevărat autonome? Este ca și atunci când unui surd i s-ar acorda „dreptul de a auzi”

În concluzie, am văzut cum filosofii sociali și cultura noastră juridică au instituționalizat, în numele „neutralității statului”, *concepțiile lor* despre viața societății și persoana umană. Acestea nu sunt nici pe departe neutre, ci relativiste, anticomunitare și ostile față de concepțiile transcendente despre persoana umană.

preda și de a-și conduce interlocutorii și discipolii către adevăr prin întrebări, metodă pe care el o numește maieutică (de la „a moși”: Socrate este preocupat „să moșească adevărul”, nu să îl impună cuiva cu sila. De reținut că mama lui Socrate fusese moașă – de aici și alegerea termenului de către Socrate). Socrate a rămas celebru pentru „daimonul său interior” care îi vorbea și cu care se sfătuia (aici în sensul de *voce interioară* – intuiție, nu de demon, în sens malefic). Invidiat de contemporanii săi, i se înscenează un proces fiind acuzat că „se face vinovat de crima de a nu recunoaște zeii recunoscuți de cetate și de a introduce divinități noi” și „vinovat de coruperea tinerilor”. Acuzatorii săi cer pedeapsa cu moartea. Textul lui Platon *Apărarea lui Socrate* reproduce șirul evenimentelor și modul în care s-a desfășurat judecata. Este condamnat la moarte, prin otrăvire cu cucută (paralizează sistemul nervos, moartea survenind prin sufocare). Prietenii pun la cale un plan de evadare, dar Socrate îl refuză. În ziua stabilită, Socrate se îmbăiază pentru ultima oară și, mai înainte ca soarele să apună, apucă cu mână sigură cupa de cucută și o soarbe dintr-o înghițitură. A rămas celebru pentru curajul cu care a înfruntat moartea, fiind nevinovat de acuzațiile care i se aduseseră – n.trad.

Capitolul 12

Relativismul și rostul căsătoriei

În capitolul de față și în următorul vom trece în revistă trei domenii în care influența relativismului moral este extrem de pronunțată: căsătoriile între persoane de același sex, suicidul asistat medical și avortul.

Căsătoria – contestată și apărată

La început, misiunea mișcării în favoarea drepturilor homosexualilor era de a îndemna la toleranță socială. Acum cere aprobarea societății când chestionează poziția părtinitoare a statului față de monogamia heterosexuală. Respectiva mișcare își întemeiază argumentele pe cele două dogme-surori ale relativismului personal subiectiv și autonomiei absolute, pe care caută să își clădească o temelie în favoarea căsătoriilor dintre persoane de același sex.

A fost aprobată o legislație, ca o încercare juridică de a rezista acestei argumentări. Congresul Statelor Unite a adoptat în 1996 Documentul pentru Apărarea Căsătoriei (DOMA – The Defence of Marriage Act), care a fost

contrasemnat de președintele Bill Clinton. El are un dublu scop: (1) Să permită statelor să nu arate respect față de căsătoria între persoane de același sex, dacă acestea sunt permise în anumite state și (2) Să definească în codul federal al familiei faptul că familia este „doar legătura juridică dintre un bărbat și o femeie, ca soț și soție”¹⁵⁹.

Pentru oponenții căsătoriei între persoane de același sex, Documentul pentru Apărarea Căsătoriei era potrivit fiindcă a și devenit lege curând după luarea hotărârii în procesul *Romer vs. Evans* (v. capitolul 11) și imediat înainte ca un tribunal din Hawaii să decidă că interzicerea căsătoriei între persoanele de același sex este potrivnică constituției țării. În paranteză fie spus, judecătorul din acest proces hawaian interzisese statului să acorde certificate de căsătorie cuplurilor de homosexuali până când o instanță superioară nu va fi emis o hotărâre judecătorească.

Să luăm în considerare comentariile pe care le-au făcut doi susținători ai căsătoriei între persoane de același sex pe data de 10 mai 1996, într-un episod al talk-show-ului politic *Think Tank*. Unul dintre aceștia, William Eskridge, profesor de drept la Universitatea Georgetown, a afirmat următoarele: „[Căsătoria dintre persoane de același sex] este bună în primul rând din cauza rațiunilor legate de egalitate. Căsătoriile legale implică multe drepturi, avantaje și obligații de care se bucură în mod curent cuplurile formate din persoane de sex opus. Aceleași avantaje, drepturi și obligații ar trebui să le fie acordate în egală măsură și cuplurilor de lesbiene sau homosexuali, ca o

¹⁵⁹ Așa cum citează Hadley Arkes în articolul „Odd Couples: The Defence of Marriage Act Will Firm Up the Authority of the States to Reject Gay Marriage” (Cupluri ciudate: Documentul de apărare a Căsătoriei va întări autoritatea statelor americane de a respinge căsătoria între homosexuali), din revista *National Review* 48 (din 12 august 1996), pag. 48.

garanție a egalității în drepturi pe care le au în politica noastră”¹⁶⁰.

Iată și ecoul la aceste comentarii, furnizat de Torie Osborn, fost director executiv al organizației National Gay and Lesbian Task Force (Forța de acțiune națională a homosexualilor și lesbienelelor – n.trad.): „Eu cred că este o chestiune fundamentală de echitate. ...Oamenii care sunt gata să accepte responsabilitățile pe care le presupune o căsătorie, și care au de-a face cu dragostea, grija, devotamentul și loialitatea pe termen lung, ar trebui să aibă dreptul să se căsătorească. ...A nega umanitatea noastră fundamentală nu este un lucru folositor societății.”¹⁶¹

Eskridge și Osborn cer statului să rămână neutru în chestiunea căsătoriilor; ei spun că statul nu ar trebui să favorizeze niciun fel de căsătorie. Totuși, dacă reflectăm cu atenție la poziția lor, descoperim că statul nu ar fi nici pe departe neutru, ci că, dimpotrivă, ar susține o anume concepție filosofică despre ce înseamnă să fii om în societatea omenească. Pentru a înțelege acest fapt, trebuie să distingem între două concepte.

Toleranță sau aprobare?

Ce diferență este între *toleranța la nivel social* și *aprobarea societății*? Cum se relaționează fiecare din aceste două concepte la problema drepturilor homosexualilor? Ce presupozii filosofice despre natura societății și despre raportul ei cu individul ascund aceste două concepte?

¹⁶⁰ Din scriptul show-ului de televiziune *Think Tank*, difuzat pe data de 10 mai 1996. Acest episod moderat de Ben Wattenberg, a găzduit patru invitați care au discutat despre tema căsătoriilor homosexuale: William Eskridge, Hadley Arkes, Torie Osborn și Anita Blair.

¹⁶¹ Ibidem.

Toleranța socială afirmă că statul nu ar trebui să se amestece în chestiunile private legate de relațiile sexuale liber consimțite între adulți, dacă nimeni din afara cercului respectivelor persoane „nu este afectat” Statul are dreptul să susțină despre cutare comportament că este imoral și că societatea ar trebui să îl descurajeze, dar din pricina ineficienței și costurilor procedurale de încadrare judecătorească a acestui comportament statul ar trebui să îl tolereze. Susținătorii toleranței sociale nu trebuie să accepte relativismul personal subiectiv și autonomia absolută ca fiind fundamentale filosofiei lor politice și sociale.

Problema acceptării de către societate este însă mult mai complexă. În chiar centrul dezbaterii cu privire la căsătoriile între persoane de același sex stă întrebarea: ar trebui oare să i se interzică statului să preferențieze juridic și social monogamia heterosexuală și să discrimineze alte stiluri de viață, precum homosexualitatea?

Trebuie să facem limpede faptul că toleranța socială nu este totuna cu aprobarea din partea societății. De fapt, cineva poate spune „da” dreptului la intimitate și să facă apel la toleranța pe care o implică primul concept și, totodată, să spună „nu” teoriei despre egalitarismul sexual și construcției sociale despre natura omului sau despre instituțiile pe care le presupune cel de-al doilea concept.

Înainte de toate, susținătorii căsătoriilor homosexuale, care se agată de conceptul aprobării din partea societății, susțin că activitățile sexuale dintre adulții care le consimt nu pot fi judecate pe baza unor standarde morale obiective câtă vreme între persoanele implicate nu sunt incluse cu forța alte persoane dinafara celor care au consimțit liber și câtă vreme astfel de relații „nu afectează pe nimeni” Ar fi nedrept să spunem că un anumit stil de viață este mai bun decât altul, de vreme ce nu există un bine obiectiv – și, prin urmare, relativismul personal subiectiv este real. De asemenea, alegerile pe care le face o anumită persoană ar

trebui respectate indiferent de ce anume cred alții – și, prin urmare, autonomia absolută este reală. A nega aceste lucruri reprezintă o încălcare a „egalității”

Conform acestei concepții statul nu are niciun drept să emită vreo judecată despre care orientare privind stilul de viață este cea mai bună și pentru care statul ar trebui să acorde anumite stimulente economice și sociale. Acesta este egalitarismul sexual.

În al doilea rând, susținătorii căsătoriilor dintre persoane de același sex cred, de asemenea, că *toate* noțiunile tradiționale despre gen, căsătorie și familie se nasc mai **degrabă datorită instituțiilor sociale artificiale decât** din cauza firii omenești neschimbate cu care ne-a înzestrat Dumnezeu sau natura. **Aceasta este** teoria construcției sociale despre natura omenească și instituțiile sociale.

Puneți-o în contrast cu ceea ce cred oponenții căsătoriilor homosexuale că este adevărat. Ei susțin că egalitarismul sexual, adică convingerea că toate practicile sexuale sunt egale, este fals. Ei susțin că consimțământul dat în cunoștință de cauză nu este o condiție necesară pentru ca un anumit act să fie permis din punct de vedere juridic sau moral. Și ei mai susțin că noțiunile tradiționale despre gen, căsătorie și familie sunt cel mai bine înțelese ca fiind rezultatul reflecției despre natura și istoria omului. Totuși, oricât de variat vor fi fost aceste noțiuni exprimate de-a lungul istoriei, ele fac parte din zestrea lumii și sunt esențiale pentru menținerea ecologiei morale a societății.

Căsătorii ciudate

Pe lângă faptul că nu există neutralitate, poziția celor care susțin căsătoria între persoane de același sex este problematică. Vom lăsa altora sarcina de a trage cu artileria grea a criticii împotriva acestor căsătorii homosexuale și de

a apăra căsătoria tradițională¹⁶². Noi însă vom examina câteva din urmările absurde care rezultă din afirmarea permisibilității față de căsătoriile între persoane de același sex, care se fundamentează pe concepția de viață pe care am descris-o mai sus. Haideți să luăm în considerare chiar următorul exemplu.

Atunci când se consideră căsătoria tradițională că este doar o construcție socială, niciun motiv principal nu împiedică statul să permită efectiv orice fel de căsătorie. De pildă, aranjamentele maritale între doi frați sau între două surori, dintre mamă și fiu, dintre tată și fiu, dintre mamă și fiică sau dintre un bunic și un nepot, ar fi tratate pe baza presupunerilor filosofice care încurajează apărarea căsătoriilor între persoane de același sex.

Și asta nu este tot. Căci nici poligamia practică de un bărbat, care își ia mai multe soții – dintre care pot face parte și mama, și bunica, și bunicul, și fiica sau fiul lui – nu este în dezacord cu concepția despre căsătoriile între persoane de același sex. Dată fiind politica în ce privește sexul din zilele noastre, ne putem ușor imagina că poligamia poate fi reintrodusă apelând la tristele promisiuni pe care și le fac bisexualii, aceste persoane incapabile să își împlinească aspirațiile maritale *doar* cu o singură soție de *un singur* gen. Se poate ridica o întrebare retorică: de ce trebuie el împiedicat sau de ce trebuia ea

¹⁶² Vezi, de exemplu, următoarele lucrări: Hadley Arkes, „Questions of Principle, Not Predictions: A Reply to Macedo” (Probleme de principiu: o replică adresată lui Macedo), *The Georgetown Law Journal* 84 (Revista facultății de drept Georgetown), (1995); Robert P. George and Gerard V. Bradley, „Marriage and the Liberal Imagination” (Căsătoria și imaginația liberală), *The Georgetown Law Journal* 84, (1995); Jeffrey Satinover, *Homosexuality and the Politics of Truth* (Homosexualitatea și politica adevărului), (Grand Rapids: Baker, 1996); și David Orgon Coolidge, *Same-Sex Marriage?* (Căsătorie între persoane de același sex?) (Wynnewood, Pennsylvania: Cross-roads, 1996).

împiedică să se căsătorească cu *persoanele* pe care le iubește?

Desigur, nu putem trece cu vederea nici drepturile maritale ale persoanei care nutrește o afecțiune profundă și trainică față de animalul de companie, căci altminteri am putea fi acuzați de *speciism* de mulțimea de susținători ai drepturilor animalelor, că adică suntem părtinitori în favoarea ființelor umane și discriminăm animalele.

Dacă e să ne prostim, statul și instituțiile (inclusiv școlile de stat) nu ar putea spune că un cuplu monogam heterosexual care crește trei copii într-un cămin creștin, iudaic sau musulman, reprezintă o alternativă mai bună pentru ecologia morală a societății decât unirea prin căsătorie a unui tată cu cei patru copii ai săi deveniți acum maturi, care își duc traiul producând filme pornografice despre relațiile dintre ei. La urma urmei, sunt adulți și și-au dat liber consimțământul, nimeni nu a fost constrâns, așa că statul nu ar trebui să prefere un anumit stil de viață sexual față de altul.

Noi credem că la astfel de urmări absurde se ajunge pentru că cei mai mulți dintre susținătorii căsătoriilor dintre persoanele de același sex presupun că atât căsătoria, cât și familia sunt doar niște simple convenții juridice. Adică, deoarece familia și aranjamentele maritale nu sunt sacrosancte sau normative, membrii societății pot să le cârpească cum vor ei câtă vreme nu interferează cu alegerile pe care le fac alți oameni. Statul trebuie să fie „neutru” și să nu presupună că viața omului, relațiile interumane și societatea au vreun sens sau că au ca țel binele suprem. Prin urmare, cei care încurajează filosofia în favoarea căsătoriei cu persoane de același sex trebuie să fie dispuși să adopte anarhia în familie.

Cele două temelii ale căsniciei

Așadar, pe ce se întemeiază căsnicia? Pe scurt, noi sugerăm o abordare dublă, care pare a fi și cea mai potrivită atât pentru prevenirea acelor urmări absurde, cât și pentru fundamentarea căsătoriei tradiționale: (1) scopul natural al sexualității și (2) valoarea intrinsecă a căsătoriei tradiționale.

Bărbatul și femeia creați de Dumnezeu

Oponenții căsătoriilor între persoane de același sex nu neagă că persoanele de același sex se pot iubi, dar ei afirmă totodată că scopul căsătoriei nu este *doar* acela de a marca prezența iubirii. Mai mult, nici nu argumentează că dacă există dragoste între diverse persoane, ea este mai mică fiindcă nu duce la unirea aceloră prin căsătorie, cum ar fi de pildă dragostea bunicilor pentru nepoți sau dragostea dintre doi prieteni. Da, așa cum arăta Hadley Arkes, „căsătoria marchează un fapt fără egal despre acel cadru necesar pentru procrearea și creșterea copiilor. În această privință, există o legătură evidentă între căsătorie și ceea ce a fost numită ‘teleologia naturală a trupului’: adică, faptul de neocolit că numai două persoane, nu trei, și numai un singur bărbat și o singură femeie pot cădea viață unui copil. La urma urmei, în aceasta constă deosebirea, că acest copil vine pe lume într-un cadru legitim, având doi părinți devotați îngrijirii lui din același motiv pentru care s-au dăruit unul celuilalt.”¹⁶³

Acest argument a fost prost înțeles de apărătorii căsătoriilor homosexuale. Ei susțin că de vreme ce multe

¹⁶³ Arkes, „Odd Couples” (Cupluri ciudate), pag. 49.

cupluri heterosexuale sunt sterile, sau nu doresc să aibă copii, ori sunt prea în vârstă pentru a mai putea procrea, nu are niciun rost să se facă o deosebire între cuplurile homosexuale și cele heterosexuale, căci acestea din urmă se găsesc în exact aceeași situație ca și cele heterosexuale care nu au copii. Sau, ca să o punem sub forma unei întrebări: de ce nu am permite homosexualilor să se căsătorească așa cum le permitem cuplurilor heterosexuale sterile, de vreme ce nici homosexualii, asemeni acestor heterosexuali, nu pot procrea?¹⁶⁴

Argumentul împotriva căsătoriilor homosexuale se întemeiază pe *natura* persoanei umane, ca ființă care are gen, și care are un scop ce derivă din această natură a sa. Adică, rostul persoanelor de sex masculin este de a se acupla cu persoane de sex feminin, chiar dacă nu este ca din aceasta să rezulte o nouă viață. Acest argument nu se întemeiază pe *funcționalitatea*, *înzestrarea* sau *dorința* persoanei umane, care s-ar putea să nu se armonizeze cu ceea ce omul ar trebui să fie conform naturii sale.

De exemplu, unei persoane comatoase, nebune, oarbe sau care pofteste la trupul copilașului vecinilor, îi lipsește ceva fie fizic, fie psihologic, fie moral. Totuși ea rămâne o persoană umană care ar trebui, de la natură, să fie conștientă de sine, cu mintea întreagă, să vadă și să aibă dorințe bune. În același fel, o persoană sterilă, în vârstă sau

¹⁶⁴ Filosoful homosexual Richard Mohr a înaintat un argument similar în eseuul său, „Gay Basics: Some Questions, Facts and Values” (Fundamentele homosexualității: întrebări, fapte și valori), din cartea *Do the Right Thing: A Philosophical Dialogue on the Moral and Social Issues of Our Time* (Fă ceea ce trebuie: un dialog filosofic despre chestiunile morale și sociale ale vremii noastre), editor Francis J. Beckwith (Belmont, California: Wadsworth, 1996), pag. 524-526. Vezi de asemenea Stephen Macedo „Homosexuality and the Conservative Mind” (Homosexualitatea și mintea conservatoare), *The Georgetown Law Journal* 84 (Revista facultății de drept Georgetown), (1995).

fără copii este totuși o persoană de un anumit gen al cărei scop, în ce privește legăturile maritale (excepție făcând cazul în care are o vocație pentru celibat), se poate consuma prin legătura trupească alături de partenerul său de sex opus, *chiar dacă* el are dorințe contrarii.

La urma urmei, dorințele pot fi imorale și uneori dăunătoare pentru om, cum ar fi, de pildă, dorința de a mânca peste măsură, dorința de a săvârși un adulter, de a molesta un copil sau de a o „face” cu un homosexual. Arkes scrie:

Chiar și persoanele care nu au o diplomă universitară sunt în măsură să priceapă legăturile naturale care dau coerență modului în care este concepută căsnicia. Există o corespondență naturală între conceptul de căsătorie și cel de legătură sexuală, de unire trupească, de „sens unitiv” a căsătoriei; și există o legătură cât se poate de directă între actul unirii trupesti și aducerea pe lume a unui copil. Acest copil materializează „nunta” celor doi, combinând în sine însuși trăsăturile ambilor părinți.

Aceste înțelesuri sunt atât de evidente, aceste corespondențe naturale sunt atât de invariabile că nu au niciun cusur nici chiar dacă se întâmplă că un cuplu nu poate avea copii. Căsătoria lor conservă rostul ambilor soți în cadrul unitiv al căsătoriei. Dar dacă am detașa căsnicia de „teleologia naturală a corpului”, atunci am putea pune următoarea întrebare: pe baza căror principii ar putea legea să limiteze căsătoria la „cupluri”? [formate din două persoane de sex opus]. Dacă legea ar fi permis căsătoria între persoanele de același sex, care ar fi temeiul pe care legea ar putea refuza „căsătoria” dintre oameni care susțin că dragostea lor nu se limitează doar la un cuplu format din două persoane, ci că se angrenează într-un grup mai mare, de trei sau patru persoane? Și dacă li s-ar permite oamenilor de același sex să formeze un astfel de grup din mai mulți parteneri, cum s-ar mai putea refuza, în principiu, formarea unor grupuri din ambele sexe?¹⁶⁵

¹⁶⁵ Arkes, „Odd Couples” (Cupluri ciudate), pp. 49, 60.

De vreme ce scopul sexualității decurge din natura bărbatului și a femeii, în cel mai strict sens al cuvântului homosexualii nu mai au parte de niște relații sexuale atunci când se stimulează reciproc în vederea orgasmului, mai mult decât atunci când o scrumieră devine „hrană” dacă e ca cineva să o „mănânce”. Acesta este și motivul pentru care Rodney Dangerfield poate smulge hohote de râs de la audiență atunci când spune: „Când am făcut sex prima dată m-am temut. M-am temut pentru că... eram numai eu singur.” Audiența recunoaște că a face sex de unul singur nu este, de fapt, sex. Așa ceva „este”, comentează Arkes, „stimulare genitală, dar nu sex *de-adevăratelea* – așa cum ne și dăm seama imediat. Dar un astfel de caz, nu ar fi devenit brusc ‘sex’ dacă doi oameni ar fi repetat, în tandem, masturbarea la care face trimitere gluma.”¹⁶⁶

Desigur, dacă susținătorii căsătoriei între persoane de același sex, resping anumite lucruri bune și norme făcând apel la acest lucru care este natura omului, ei devalorizează tocmai baza obiectivă pe care s-ar putea întemeia drepturile omului, și, în particular, drepturile homo-sexualilor. „Dacă nevoile naturale nu ar fi aceleași pentru toți oamenii din orice loc și din orice vreme, indiferent în ce împrejurări s-ar afla”, afirmă Mortimer Adler, „nu am avea nicio bază pentru o doctrină globală care să ceară tuturor națiunilor pământului protejarea drepturilor omului.”¹⁶⁷

Cu alte cuvinte, *natura omului* este o condiție necesară pentru mulțimea de drepturi, obligații și virtuți pe care mulți dintre noi le consideră drept normale. Aceste drepturi, oricât de puțin ar fi ele recunoscute, nu depind de

¹⁶⁶ Arkes, „Questions of Principle” (Probleme de principiu), p. 323.

¹⁶⁷ Mortimer Adler, *Ten Philosophical Mistakes* (Zece erori filosofice), (New York: Macmillan, 1985), pag. 127.

faptul dacă nouă ne lipsesc, dacă le recunoaștem sau nu, ori dacă le practicăm au ba. Adler continuă explicând că „Dacă toate lucrurile bune nu ar fi decât aparent bune, având înfățișarea de lucruri bune doar pentru că se întâmplă ca cineva să aibă nevoie de ele, nu am putea evita relativismul și subiectivismul¹⁶⁸ care ar reduce judecățile morale la simple opinii. Neposedând adevărul despre ce este bine și ce nu, am fi lăsați pradă acelei doctrine nemiloase conform căreia puterea face legea.”¹⁶⁹

Mai mult, când susținătorii căsniciei de același sex neagă rostul persoanei umane, ei neagă totodată rostul minții omenеști, deoarece concepția lor de viață afirmă că natura umană nu are niciun rost, ceea ce include, evident, și mintea omului. Totuși, când activiștii pentru drepturile homosexualilor își atacă oponenții ca fiind retrograzi sau ignoranți, chiar acest lucru implică faptul că rostul natural al minții omenеști este să acumuleze cunoștințe și înțelepciune. La urma urmei, dacă persoana umană este o faptură rezultată în urma unei construcții sociale lipsită de scop, de ce ar mai fi ignoranța un lucru rău dacă cuiva îi place și crede că „s-a născut așa”?

Astfel, dacă concepția filosofică despre scopul natural al trupului nu este potrivită pentru a-i convinge pe susținătorii căsătoriei homosexuale că poziția lor este greșită, atunci ei trebuie să abandoneze teleologia naturală a minții, adică rostul ei. Această ultimă concepție este la fel de bine întemeiată filosofic pe cât era și prima.

¹⁶⁸ Relativism și subiectivism – orientări filosofice. Subiectivismul neagă existența lumii exterioare și reduce realitatea la ceea ce se petrece în conștiința subiectului cugetător (omul). Relativismul postulează relativitatea cunoștințelor omenеști, în sensul că nimic nu este adevărat în mod obiectiv (adică universal valabil pentru toată lumea din toate vremurile și de pretutindeni), ci numai raportat la individ sau la grupuri de indivizi, la societăți umane, culturi etc. – n.trad.

¹⁶⁹ Mortimer Adler, *Ten Philosophical Mistakes* (Zece erori filosofice), (New York: Macmillan, 1985), pag. 127.

Binele intrinsec

Cea de-a doua temelie a căsătoriei poate fi cel mai bine înțeleasă când este formulată ca simplă întrebare filosofică: pare căsătoria a fi un lucru drept sau mai degrabă se aseamănă cu culorile semaforului? Dacă aduce mai mult cu acestea din urmă și este doar o simplă convenție socială, atunci în mod cert căsătoriile homosexuale ar trebui permise. Atunci însă, cum am văzut deja, statul nu ar deține niciun motiv principal pentru interzicerea poligamiei, a incestului sau a relațiilor sexuale inter-specii care sunt însoțite de penetrare sau stimulare genitală, după cum nu există niciun motiv ca statul să nu aleagă albastrul, galbenul și rozul, în loc de verde, galben și roșu pentru culorile de semafor folosite oficial.

Dacă însă căsătoria este un lucru drept, atunci înseamnă că are o valoare intrinsecă: este bună în sine însăși. Atunci statul nu poate defini moral căsătoria oricum i s-ar părea lui nimerit și să o numească căsătorie, după cum statul nu se poate implica în atrocități și printr-o decizie juridică să le numească bune.

Noi considerăm căsătoria că e mai degrabă un lucru drept, decât că se aseamănă cu luminile semaforului. Acesta este motivul pentru care, atunci când căsătoria este mai degrabă o convenție socială, apar niște rezultate absurde, ca și atunci când atrocitățile devin „bune” pentru că statul spune așa despre ele.

Binele intrinsec al căsătoriei nu poate fi demonstrat în niciun fel, după cum nici binele intrinsec al justiției nu poate fi dovedit persoanei care insistă că o viață marcată de câștiguri ilicite dovedește că nu face doi bani să trăiești cinstit. Profesorii Robert P. George și Gerard V. Bradley explică:

Valoarea intrinsecă a căsătoriei, cunoașterea, [dreptatea], sau orice alt bine omenesc care merită afirmat, trebuie dobândite printr-un proces de înțelegere neîntemeiat pe deducție. Acest proces reclamă să reflectăm imaginativ asupra datelor care ne sunt furnizate de înclinațiile și experiențele noastre, ca și cunoașterea tiparelor empirice, care stau la baza posibilităților de acțiune și a realizărilor umane. La perspectiva practică cu privire la căsătorie, de pildă, conform căreia aceasta este înțeleasă ca unirea trupească dintre două persoane, și care se consumă și se actualizează prin intermediul actelor de tip reproductiv ale celor doi soți, nu poate ajunge cineva care habar nu are ce înseamnă acești termeni. De asemenea, la ea nu pot ajunge, eventual poate doar cu eforturi intense de imaginație, acei oameni care, datorită împrejurărilor personale sau culturale, sunt prea puțin familiarizați cu acest mod de înțelegere a căsătoriei. Din acest motiv, noi credem că orice lucru care ne împiedică să înțelegem și să trăim just căsătoria în mediul nostru cultural – inclusiv ideologiile ostile acestei înțelegeri și practici maritale – le îngreunează oamenilor cunoașterea valorii intrinseci a căsătoriei și a relațiilor sexuale din cadrul acesteia¹⁷⁰.

Punctul de vedere al lui George și Bradley este acesta: după cum cei care sunt obișnuiți să creadă că nu merită să trăiești cinstit nu pot să „vadă” valoarea intrinsecă a dreptății, tot așa cei care nu sunt deprinși să vadă cu ochi buni căsătoriile din vremea noastră, nu vor „vedea” ce înseamnă căsătoria. Această valoare intrinsecă a căsătoriei poate fi pricepută reflectând filosofic asupra experienței umane, a istoriei și a ordinii naturale a lucrurilor.

Un astfel de exemplu de reflecție bazată pe ceea ce George și Bradley ar numi „proces de înțelegere neîntemeiat pe deducție” poate fi găsit în comentariile lui Harry V. Jaffa: „Familia este temelia prieteniei, după cum

¹⁷⁰ George și Bradley, „Marriage and the Liberal Imagination” (Căsătoria și imaginația liberală), pag. 307.

este și baza comunității... prima și cea mai naturală dintre toate formele de asociere umană... Prin urmare, moralitatea ne apare ca și relație, mai întâi de toate, între bărbat și femeie, apoi ca relație între părinți și copii, și între frați și surori. De aici se extinde incluzând familia lărgită, clanul, tribul, cetatea, țara și, în cele din urmă, omenirea întreagă. Omenirea ca întreg poate fi recunoscută în generațiile ei, asemeni unui fluviu care este unul și același, deși ciclurile mereu reînnoite ale morții și nașterii continuă să curgă.”¹⁷¹ De vreme ce căsătoria în sine însăși este un lucru bun, după cum dreptatea în sine însăși este un lucru bun, o cultură care nu hrănește, care nu încurajează și nu protejează căsătoria tradițională se expune singură pericolului. O societate ale cărei instituții nu apreciază valoarea intrinsecă, ci, dimpotrivă, caută să justifice un lucru apelând la o valoare utilitară – precum dorința, voința, plăcerea sau autonomia personală, păgubește sufletul cetățenilor săi. Îi privează de un lucru de mare însemnătate, complicându-le înțelegerea a ceea ce este căsătoria sau a oricărui alt lucru care posedă o valoare intrinsecă.

O guvernare republicană rezultă de pe urma unor cetățeni buni care au fost civilizați cu ajutorul unor astfel de instituții precum familia, munca cinstită și o religie bună. Dacă ar fi să îl cităm pe Aristotel, după care arta guvernării este o artă a sufletului, atunci țelul statului ar fi să producă cetățeni buni și, ca urmare a acestui fapt, să ofere o poziție de cinstire acestor instituții. Prin urmare, statul ar trebui să protejeze căsătoria tradițională, în comparație cu alte alternative. De vreme ce „monogamia, presupunând că este singura formă valoroasă de căsătorie, nu poate fi practică de către individ”, scrie Joseph Raz, „ea necesită o societate

¹⁷¹ Harry V. Jaffa, „Sodomy and the Dissolution of Free Society” (Sodomia și descompunerea societății libere), în cartea *Do the Right Thing* (Fă ceea ce trebuie), editor Beckwith, pag. 531.

care să o recunoască și care să o sprijine prin atitudinea publică și prin instituțiile ei formale”¹⁷².

Un stat care tratează toate stilurile de viață alternative în mod egal nu crede totuși că arta guvernării este o artă a sufletului și, de aceea, nu este interesat în mod deosebit să producă cetățeni buni, apti să se implice într-un sistem de guvernare republican. Dimpotrivă, un astfel de stat există pentru a permite fiecărei persoane autonome să decidă cu privire la sine ce anume este bun, adevărat sau frumos. Un astfel de stat se numește neutru și „nediscriminatoriu” când vine vorba de arta sufletului, căci pentru el toate alternativele sunt egale. Acesta este nihilismul cu față umană.

Așadar, dezbaterea despre căsătoriile între persoane de același sex, în particular, și drepturile homosexualilor, în general, nu poate fi redusă la o simplă dispută dintre neutralitatea statului și părtinirea pe care acesta ar putea-o manifesta. Dimpotrivă, ea este cel mai bine descrisă ca un război cultural între două concepții de viață complet opuse. Tabăra care sprijină căsătoriile dintre persoane de același sex afirmă că statul ar trebui să prefere o concepție despre natura umană în care instituțiile omenești să fie niște construcții sociale artificiale guvernate de preferințe personale subiective. Tabăra care sprijină căsătoria tradițională afirmă că statul ar trebui să prefere acea concepție despre natura omului în care anumite instituții omenești sunt naturale și bune, și pe care statul ar trebui să le ofere și să le încurajeze mai mult decât preferințele personale subiective.

¹⁷² Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Moralitatea libertății), (1986), pag. 162, așa cum citează George și Bradley în lucrarea „Marriage and the Liberal Imagination” (Căsătoria și fantezia liberală), pag. 320. Nu cunoaștem părerea d-lui Raz cu privire la căsătoriile dintre persoane de același sex, dar știm că el nu este de acord cu privire la analiza noastră morală făcută comportamentului homosexual.

Capitolul 13

Relativismul și sensul vieții

Așa cum am văzut, epoca noastră este caracterizată de dezacorduri cu privire la ce se înțelege prin „probleme sociale”, care sunt probleme de viață și de moarte. Din nefericire, mulți oameni aparținând publicului larg tind să nu abordeze aceste chestiuni într-o manieră sinceră.

De pildă, în loc să încerce să răspundă la întrebarea dacă avortul este un lucru bun sau rău, sau dacă duce la uciderea unei ființe umane nevinovate, unii oameni vor răspunde pur și simplu că avortul este o simplă chestiune de alegere personală. Alegerea sau preferința personală subiectivă a individului devine factorul decisiv pentru justa desfășurare a acțiunii, în loc să fie de fapt un standard moral obiectiv. Aceasta este o formă de relativism moral. Cu toate că unii care sprijină dreptul la avort nu sunt relativiști¹⁷³, se pare că

¹⁷³ Să luăm, de exemplu, lucrarea filosofului Louis Pojman, un apărător al dreptului la avort care este totodată și un critic fervent al relativismului moral: Louis P. Pojman, „Abortion: A Defense of Personhood Argument” (Avortul: o apărare a argumentului persoanei umane) din cartea *The Abortion Controversy: a reader* (Controversa pe tema avortului: o antologie), editori Louis P. Pojman și Francis J. Beckwith (Belmont California: Wadsworth, 1994), pp. 254-269; Louis P. Pojman, „The Case for Moral Objectivism” (O pledoarie pentru obiectivismul moral) din cartea *Do the Right Thing: A Philosophical Dialogue on the Moral and Social Issues*

adeseori li se întâmplă să se apeleze la relativismul moral atunci când acest subiect este dezbătut în mijloacele media.

Autonomia nelimitată în medicină

Probabil că cea mai semnificativă contribuție a bioeticienilor contemporani este afirmarea de către aceștia a principiului respectului pentru autonomie – pentru autonomia pacientului. Implementarea acestui principiu a dat posibilitatea pacienților și medicinei să iasă de sub tutela medicului.

Acest principiu are și el problemele lui, care pot fi – și chiar au fost – duse până la extrem.

Dr. Jack Kevorkian¹⁷⁴ și avocatul său Geoffrey Fieger au dat mare importanță acestei concepții venind în apărarea

of our Time (Fă ceea ce trebuie: un dialog filosofic despre chestiunile morale și sociale ale vremurilor noastre), editor Francis J. Beckwith (Belmont California: Wadsworth, 1996), pp.10-18.

¹⁷⁴ Jack Kevorkian, medic, apărător al dreptului la eutanasiu în S.U.A., a asistat medical diverse persoane aflate în stadii terminale de boală sau suferind de maladii degenerative grave. Kevorkian s-a filmat pe când îi administra substanțe letale tânărului Thomas Youk, după care a trimis caseta canalului de televiziune CBS, lucru care i-a adus condamnarea pe data de 14 aprilie 1999. Medicul afirmă că a ajutat să moară cel puțin 130 de oameni. Jack Kevorkian, a ieșit din închisoare după opt ani de detenție, la vârsta de 79 de ani (2007). Supranumit și „Dr. Death” – „Medicul Moarte” – a declarat că intenționează să-și continue lupta, dar în limitele legalității, spre a nu risca o nouă pedeapsă. El a fost supus unei perioade de probațiune de doi ani, timp în care i-a fost interzis să dea sfaturi unor persoane cu gânduri sinucigașe, iar discursurile publice i-au fost supravegheate cu strictețe. În anii 90, doctorul Kevorkian a șocat publicul american prin consilierea publică a unor persoane aflate la capătul vieții și prin difuzarea unor declarații ale celor care îi cereau ajutorul. Medicul a furnizat celor interesați seruri letale injectabile și măști cu gaze aducătoare de moarte. Recomandăm spre vizionare filmul biografic *You don't know Jack* (Habar n-ai cine-i Jack) în care, în rolul principal, al doctorului Kevorkian, joacă actorul Al Pacino (<http://www.imdb.com/title/tt1132623/>) – n.trad.

suicidului asistat medical. Fieger a luat cuvântul la un dineu oficial la Clubul Național de Presă (National Press Club) pe data de 29 iulie 1996, afirmând că „am fost alături de Jack Kevorkian în ultimii șase ani la centru [-l de asistare medicală a suicidului] și vă spun că nu am auzit nici măcar o dată un argument rațional pentru care o persoană aflată în deplinătatea capacităților sale mintale, bolnavă sau pe moarte, să nu aibă dreptul absolut ca în anumite circumstanțe controlate să poată pune capăt suferinței sale fără vreo imixtiune din afară. Nu văd cum s-ar putea argumenta rațional în această țară [împotriva suicidului asistat medical] când cu peste douăzeci de ani în urmă a fost stabilit că este un drept fundamental al femeii ca ea să aibă deplin control asupra uterului său și să decidă cu privire la fătul ei nenăscut.”

La același dineu oficial, dr. Kevorkian a fost încă și mai candid decât avocatul său când a replicat moderatoarei, Sonja Hillgren:

D-șoara Hillgren: Mulți oameni doresc să știe care sunt convingerile dvs. religioase. Eu consider că le-ați articulat deja când v-ați descris ca fiind un agnostic. Ne-ați putea spune care este convingerea dvs. filosofică de bază?

Dr. Kevorkian: Ei, e destul de simplu: autonomia personală absolută. Eu sunt o persoană absolut autonomă. Să faci și să spui orice vrei să faci și să spui, oricând vrei să faci și să spui, câtă vreme nu faci vreun rău sau nu pui în pericol pe cineva sau proprietatea cuiva.

Acestui schimb de replici i-au urmat aplauzele audienței. Cu toate că doctorul Kevorkian susținea că aplică suicidul asistat medical suferinzilor de boli terminale¹⁷⁵, aplicarea

¹⁷⁵ Deși este de importanță vitală, întrebarea cu privire la ce anume este

acestui principiu al autonomiei personale i-a permis să își exercite profesiunea în rândurile unei și mai largi clientele. În numele acestei autonomii a putut acorda asistență medicală în vederea suicidului persoanelor deprimăte, persoanelor nedreptățite și celor vulnerabile din punct de vedere emoțional sau oricărei alte persoane raționale care voia să își exercite dreptul la autonomie absolută.

Nu vrem să spunem prin aceasta că, de fapt, doctorul Kevorkian a ajutat sau va fi dat o mână de ajutor la moartea acestor oameni¹⁷⁶ (unii au susținut că așa a procedat, dar faptul acesta este irelevant pentru critica noastră). Mai degrabă înseamnă că vrem să spunem că principiul moral izolat al doctorului Kevorkian justifică un astfel de comportament suicidar.

Kevorkian și avocatul său apără autonomia absolută. Ei nu promovează deloc o abordare mai nuanțată a problemei etice a eutanasiei. Spre deosebire de aceștia, anumiți bioeticieni consideră că suicidul asistat medical ar putea fi permisibil din punct de vedere moral în anumite cazuri. Acești bioeticieni se slujesc de alte principii și trag concluzia că în multe cazuri suicidul asistat medical este

suferința ca și chestiune a tratamentului durerii și cum fiecare din acestea două se relaționează la justificarea morală și legală a suicidului asistat medical, sunt în afara scopului prezentei cărți. Pentru o discuție informativă cu privire la aceste chestiuni, așa cum se raportează ele la dezbaterile juridice și politice, vezi Robert Spitzer, „The Case Against Active Eutanasia” (Pledoarie împotriva eutanasiei active), în lucrarea *Life and Learning IV: Proceedings of the Fourth University Faculty For Life Conference* (Viață și educație IV: lucrările celei de a patra conferințe pentru viață ale facultății universității), editor Joseph Koterski (Washington D.C., 1995), pp.80-97.

¹⁷⁶ La vremea când a fost scrisă cartea de față, dr. Kevorkian era încă în libertate și autorii nu puteau ști câte alte persoane vor „beneficia” de serviciile sale medicale în vederea suicidului (pentru detalii v. nota 174) – n.trad.

nepermis din punct de vedere moral¹⁷⁷. Celelalte principii etice, de care aceștia se slujesc, includ principiul urmăririi binelui, a evitării răului și al dreptății.

În etica medicală principiul respectului pentru autonomie este legitim din punct de vedere moral. Totuși, dacă nu este limitat de nimic altceva, el conduce la autonomie personală absolută și la relativism subiectiv. Ca și în cazul căsătoriilor dintre persoane de același sex, tot așa și în cazul suicidului asistat medical, aceste două principii-surori conduc la efecte absurde. Pe scurt, kevorkianismul este o dogmă îngustă și periculoasă care, în numele toleranței și deschiderii, nimicește orice concept serios sau valoare pe care susținătorii săi le găsesc dezagreabile.

S-a constituit deja o pledoarie morală și juridică bună împotriva suicidului asistat medical¹⁷⁸. Preocuparea noastră

¹⁷⁷ De exemplu, Tom Beauchamp și James Childress scriu astfel: „Deși respectarea autonomiei este mai importantă decât apreciașe etica biomedicală în ultimele două decenii, ea nu este singurul principiu și nu ar trebui supraestimată când intră în concurență cu alte valori... În multe împrejurări clinice respectul pentru această autonomie este minim, în vreme ce a nu face rău sau a face bine pacientului trag cel mai mult în cântar. În mod asemănător, în politica socială pretențiile la dreptate pot cântări mai mult decât cele pentru respectul față de autonomia personală” În lucrarea lui Tom Beauchamp și a lui James Childress, *Principles of Biomedical Ethics* (Principiile eticii biomedicale), a treia ediție (New York: Oxford University Press, 1989), pag. 112.

¹⁷⁸ Vezi, de exemplu Spitzer, *The Case Against Active Euthanasia* (Pledoarie împotriva eutanasiei active); John J. Conley, „Libertarian Euthanasia” (Eutanasia libertară), din lucrarea *Life and Learning IV* (Viață și educație), pp. 73-79; Viktor Rosenblum și Clark Forsythe, „The Right to Assisted Suicide: Protection of Autonomy or an Open Door to Social Killing?” (Dreptul la suicidul asistat: protejarea autonomiei sau o ușă deschisă către o crimă socială?) în lucrarea *Do the Right Thing* (Fă ceea ce trebuie), pp. 208-221; J. P. Moreland, „James Rachels and the Active Euthanasia Debate” (James Rachels și dezbaterea privitoare la eutanasia activă) în lucrarea *Do the Right Thing* (Fă ceea ce trebuie), pp. 239-246;

aici privește folosirea păguboasă a respectului în favoarea autonomiei de către doctorul Kevorkian și aliații săi.

Chestiuni terminale

Autonomia absolută în medicină prezintă fisuri în mai multe privințe, atât din motive juridice, cât și morale. Să le luăm în considerare pe următoarele trei.

Fără niciun motiv

În primul rând că autonomia absolută se întemeiază pe o dogmă în sprijinul căreia susținătorii săi, în mod tipic, nu furnizează niciun fel de argument. Aduceți-vă aminte de comentariul doctorului Kevorkian, de la dineul Clubului Național de Presă: „Să faci și să spui orice vrei să faci și să spui, oricând vrei să faci și să spui, câtă vreme nu faci vreun rău sau nu pui în pericol pe cineva sau proprietatea cuiva” Mulți oameni sunt de acord cu Kevorkian.

Dar de ce ar fi afirmațiile sale mai bune decât orice alte dogme, precum aceasta: „Fă și spune orice vrei să faci și să spui oricând vrei să faci și să spui, câtă vreme te găsești în armonie cu ceea ce este corect din punct de vedere moral și cu faptul că trăiești într-o comunitate umană care include familia ta, vecinii, biserica, sinagoga sau moscheea”

Kevorkian și Fieger ar găsi că o astfel de alternativă este prea constrângătoare. Dar dacă această dogmă descrie într-adevăr realitatea în vreme ce kevorkianismul nu, atunci

Patricia Wesley, „Dying Safely: An Analysis of ‘A case of Individualized Decision Making’ by Timothy E. Quill, M.D.” (Să mori fără să suferi: o analiză a ‘Pledoariei pentru luarea personalizată a unei decizii’ de dr. Timothy Quill) în lucrarea *Do the Right Thing* (Fă ceea ce trebuie), pp. 251-261.

acesta din urmă îi înrobește pe oameni cu autonomia lui care este cu totul nenaturală. Libertatea umană ar putea să nu mai fie deloc libertate dacă voința este amputată antiseptic de la instituțiile sociale și morale care insuflă, întăresc și hrănesc virtuțile personale. Prin urmare, ceea ce Kevorkian și Fieger găesc că este eliberator ar putea, de fapt, să conducă la o izolare rece și nefirească a individului. Ar putea să refuze pacienților perspectiva conform căreia viața socială este mult mai bogată decât viața izolată a unui „sine despovărat”

Amintiți-vă de mărturia îndrăzneată a lui Fieger: „Nu am auzit nici măcar o dată un argument rațional pentru care o persoană aflată în deplinătatea capacităților sale mintale, bolnavă sau pe moarte, să nu aibă dreptul absolut ca în anumite circumstanțe controlate să poată pune capăt suferinței sale fără vreo imixtiune din afară. Nu văd cum s-ar putea argumenta rațional în această țară [împotriva suicidului asistat medical] când cu peste douăzeci de ani în urmă a fost stabilit că este un drept fundamental al femeii ca ea să aibă deplin control asupra uterului său și să decidă cu privire la fătul ei nenăscut.” Iar noi încă nu am auzit de la Fieger și de la clientul său despre niciun argument rațional în favoarea unei autonomii personale nelimitate și despovărătoare. Evident, Fieger crede că simpla afirmare justifică suficient poziția sa, deși potrivnicilor săi el le cere să aducă argumente. Fieger ar vrea să ne facă să gândim diferit, dar kevorkianismul nu se găsește pe acea poziție neutră pe care pretinde că se află. Și el ar trebui să se sprijine pe argumente raționale.

Potrivnic intuiției

Cea de-a doua inconsecvență a kevorkianismului este că acesta contrazice bunul simț logic. Pentru a ilustra acest lucru să luăm în calcul următorul scenariu fictiv.

Imaginează-ți că ești medic și că lucrezi la urgențe, într-un mare spital urban.

În timpul schimbului de noapte, trei paramedici aduc pe targă un tânăr de treizeci și trei de ani, inconștient, care a luat o supradoză de barbiturice. Exceptând această supradoză, tânărul se bucură de o stare fizică generală bună. Tu le spui colegilor că poate fi salvat dacă i se fac imediat spălături stomacale.

În timp ce tocmai îl pregătești pe pacient în vederea procedurii, o asistentă îți arată un bilețel pe care l-a găsit în buzunarul tânărului. Mesajul sună așa:

„Dacă va fi să mă găsiți înainte de a fi murit, vă rog să nu-mi curățați stomacul. Știu foarte bine ce fac. Prietena mea Rebecca m-a părăsit și viața nu mai are niciun rost.

Am citit undeva că rostul și scopul vieții sunt subiective, așa că n-aveți niciun drept să judecați dacă motivul pentru care mă sinucid este unul serios sau prostesc. De asemenea, am citit de curând o carte scrisă de un patolog din Michigan și în timpul studiilor mele juridice am citit comentariile rezumative ale avocatului său. Ei susțin că fiecare dintre noi are dreptul la autonomie personală absolută. În timpul anilor mei de studiu la Facultatea de Drept, am studiat de asemenea nenumărate hotărâri luate de Tribunalul Suprem al Statelor Unite (U.S. Supreme Court) și de tribunalul federal. Una dintre acestea, *Planned Parenthood vs. Casey* (Natalitate controlată vs. Casey), spune că „în centrul libertății se găsește dreptul de a-ți defini propria ta concepție despre existență, despre sensul vieții, despre lume și despre misterul vieții umane”

Conform concepției mele despre viață, viața ar avea rost pentru mine numai dacă Rebecca m-ar iubi. Dar ea nu mă mai iubește. Ca atare, viața nu mai are niciun rost *pentru mine*. Desigur, ar putea să vi se pară că a mă sinucide este un lucru nechibzuit, dar dispun de autonomie absolută ca să fac orice doresc cu corpul meu. Aleg să-mi iau viața. Dacă îmi veți face spălături gastrice îmi încălcați autonomia. Dacă voi supraviețui, o să vă dau în judecată pentru că mi-ați încălcat dreptul la autonomie absolută, stipulat de cel de Al 14-lea Amendament constituțional, și dreptul de a-mi defini propria mea concepție despre viață, despre sensul existenței, despre univers și despre misterul vieții omenești."

Acum, că ai citit bilețelul, i-ai mai face oare spălături stomacale tânărului? Dacă spui că da, atunci acțiunea ta comunică faptul că oameni precum medicii au voie să judece dacă motivele pe care o persoană le invocă pentru a se sinucide sunt justificate. Deși s-ar putea să crezi că suicidul asistat medical este permis în anumite împrejurări, principiul respectului față de autonomia personală nu este totuși absolut, așa că și alte aspecte trebuie luate în calcul.

În cazul în care spui că nu, atunci trebuie să apelezi la poziția illogică conform căreia nimic altceva nu contează, ci numai autonomia personală. Trebuie să susții că medicina, ca profesie, nu are alt rost decât acela de a facilita voia pacientului, indiferent cât de bizară sau de nebunească ar fi ea. De asemenea, trebuie să afirmi că individul nu are niciun fel de obligații față de semenii săi, adică față de familie, prieteni și comunitatea din care face parte, obligații care ar trebui să fie reflectate de lege și obiceiuri.

Mai mult încă, trebuie să susții că familia, prietenii și comunitatea nu trebuie să fie încurajate să își dea cu părerea dacă acțiunile individului, precum comiterea suicidului, afectează ecologia morală a unor instituții sociale atât de importante cum sunt medicina și familia. De

asemenea, ei nu ar trebui nici măcar să pună în cântar efectul asupra generațiilor viitoare, care vor moșteni de la noi aceste instituții. Totodată, ei nu ar trebui să cântărească nici cum anume ar afecta astfel de acțiuni bunăstarea spirituală și morală a persoanei care le săvârșește.

Ca urmare, persoana care răspunde cu „nu” la alternativa curățării stomacului acestui tânăr trebuie să admită că nimic, nicio virtute personală sau socială nu transcende dorința individului. Nu există, deci, niciun bine spre care societatea ar trebui să se străduiască; viața omenească nu este în mod inerent sacră și nu există nicio concepție corectă despre natura omenească, dacă ea nu îngăduie autonomia absolută a persoanei. Dimpotrivă, există numai acel sine autonom „despovărat” care își exercită libertatea de alegere în lumina „propriei sale concepții despre viață, despre sensul acesteia, despre univers și despre misterul vieții umane”

Suferința începe sau se sfârșește?

Cea de-a treia inconsecvență a kevorkianismului se întemeiază pe presupunerea îndoielnică a acestuia că suicidul ar pune capăt suferinței. Domnul Fieger a afirmat în luarea sa de cuvânt de la Clubul Național de Presă că: „În mod neîndoios ne aflăm într-o luptă aici. Nu este vorba despre dreptul de a te sinucide. Nu este vorba despre dreptul de a obține dreptul de a te sinucide fiind asistat medical. Este vorba despre dreptul de a nu mai suferi”

Să nu uităm că atunci când vine vorba de chestiuni de supremă importanță doctorului Kevorkian rămâne un agnostic. Astfel, el nu neagă existența lui Dumnezeu sau viața de apoi, dar spune că nu știe dacă există Dumnezeu sau o viață de apoi. Totuși, conform marilor tradiții religioase occidentale, care includ versiunile ortodoxe ale

creștinismului, islamismului și iudaismului, oamenii nerăscumpărați vor ajunge într-un loc de chin veșnic. Însă, după dr. Kevorkian, de vreme ce el rămâne un agnostic, el recunoaște implicit că *s-ar putea să existe* un astfel de loc.

În Evanghelia după Matei, cap. 25, Isus spune că acest loc este păstrat pentru diavol și îngerii săi, cât și pentru aceia pe care Hristos nu i-a cunoscut niciodată, mulțime care ar putea să includă un procent însemnat din pacienții dr.-lui Kevorkian. Dacă așa stau lucrurile, atunci când medicul îi asistă la suicid s-ar putea să îi conducă spre o suferință încă și mai mare, iar după dl. Fieger, așa ceva încalcă tocmai „dreptul de a nu mai suferi”

Așadar, de vreme ce dr. Kevorkian își asistă pacienții la suicid, deși în același timp admite că este ignorant cu privire la existența vieții de apoi sau cu privire la condițiile spirituale necesare pentru a intra în această viață, este discutabil dacă pacienții săi acționează cu adevărat autonom – adică, este discutabil dacă ei iau decizii liber consimțite fiind corect informați.

Apelul dr. Jack Kevorkian la autonomie absolută în vederea justificării suicidului asistat medical s-ar putea să găsească sprijin în cultura maselor și în anumite tribunale, dar poziția sa este în mod fatal fisurată. Așa cum am văzut, ea nu este deloc poziția neutră pe care susținătorii săi o afirmă. Ea vede persoana umană ca fiind absolut autonomă, consideră relativismul subiectiv ca fiind just, iar comunitatea umană o privește ca pe o non-entitate juridică și morală. Cu alte cuvinte, kevorkianismul este partinic. El este înrădăcinat în niște concepții filosofice discutabile despre natura omului, moralitate și comunitatea umană.

Viață sau alegere?

Multe se pot spune pe marginea dezbaterii despre avort și în apărarea poziției pro-life¹⁷⁹. Totuși, scopul nostru este de a critica folosirea relativismului personal subiectiv și a autonomiei absolute cu scopul de a împiedica o dezbatere serioasă a acestei tematici. Susținătorii dreptului la avort invocă aceste principii atunci când își provoacă oponenții cu unul sau mai multe din următoarele argumente: (1) argumentul neutralității statului, al toleranței și pluralismului și (2) argumentul în favoarea neutralității față de neînțelegerile cu privire la persoana umană a fătului nenăscut.

Poziții contrare

Pe data de 22 ianuarie 1997, cu prilejul celei de-a 24-a aniversări a procesului *Roe vs. Wade* (1973), vicepreședintele Statelor Unite, Al Gore, a luat cuvântul la un miting sponsorizat de National Abortion and Reproductive Rights Action League (Liga națională de acțiune pentru dreptul la avort și reproducere). El a menționat că poziția sa nu este în favoarea avortului, ci mai degrabă în favoarea liberei opțiuni. Nu voia să spună dacă

¹⁷⁹ Vezi, de exemplu, Francis J. Beckwith, *Politically Correct Death: Answering the Arguments for Abortion Rights* (Moartea corectă din punct de vedere politic: răspunsuri la argumentele în favoarea dreptului la avort), (Grand Rapids: Baker, 1993); Pojman și Beckwith, editori, *The Abortion Controversy* (Controversa pe tema avortului); Patrick Lee, *Abortion and Unborn Human Life* (Avortul și viața umană a fătului nenăscut), (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1996).

avortul este bun sau rău, ci doar că femeile gravide ar trebui să hotărască singure, fără vreo imixtiune din afară.

Poziția vicepreședintelui era destul de limpede: cei care sunt în favoarea liberei alegeri sunt neutri, pe când cei care sunt în favoarea vieții sunt partinici. Cu alte cuvinte, poziția în favoarea vieții (pro-life) ar viola cele două dogme-surori ale culturii noastre juridice și sociale – relativismul personal subiectiv și autonomia absolută. Pe scurt, cei care se opun avortului își impun cu sila concepțiile lor morale altora, susțin concepții intolerabile și încalcă tradiția americană despre pluralism.

Deoarece oamenii nu au aceleași păreri despre avort, spune Gore, ar trebuie să le permitem să hotărască pentru ei înșiși dacă avortul este un lucru imoral și dacă fătul nenăscut este o persoană umană sau nu. Ca urmare, dacă opozanții avortului cred că acesta este o crimă, nu trebuie să se teamă că statul îi va forța să facă avort sau să fie un factor activ într-o astfel de procedură. Pe de altă parte, dacă anumiți oameni cred că avortul este permis din punct de vedere moral, nu trebuie să se teamă că statul îi va constrânge să păstreze o sarcină [nedorită]. Conform înțelepciunii convenționale, aceasta este poziția tolerantă pe care cineva ar trebui să o aibă într-o societate pluralistă.

Această argumentație ar putea să sune frumos, dar *nu este* neutră, căci susținătorii ei nu reușesc să priceapă de ce unii oameni se opun avortului făcut la cerere. Poate că următoarele exemple vor clarifica acest lucru.

În timpul campaniei prezidențiale din 1984, conflictul aparent în care se afla candidatul la vicepreședinție Geraldine Ferraro, o catolică care sprijinea dreptul la avort, a sărit în ochi mass-mediei. Mario Cuomo, pe atunci guvernator al statului New York, a susținut o cuvântare la

Universitatea Notre Dame căutând să înfățișeze un argument respectabil din punct de vedere intelectual în favoarea toleranței.

Încercarea sa de a oferi o bază filosofică pentru poziția lui Ferraro a dat greș. Căci nu se poate apela la faptul că trăim într-o societate pluralistă, așa cum susținea Cuomo, câtă vreme chiar întrebarea privitoare la *cine* face parte din societate constituie ea însăși un punct din această dispută. Adică, include ea sau nu fătul nenăscut? Cuomo a pierdut în argumentația sa din pricină că a presupus-o ca fiind acceptabilă de la sine.

Prăbușirea acestei argumentații în favoarea toleranței poate fi de asemenea ilustrată prin acțiunile grupului Operation Rescue (Operațiunea de salvare) care are o poziție radicală împotriva avortului. Membrii acestui grup caută să prevină avorturile nesupunându-se abuzurilor legislative și blocând intrările în spitalele unde se fac avorturi. Indiferent ce am crede despre justificarea morală a tacticilor folosite de acest grup, membrii grupului Operation Rescue ne atrag atenția asupra unui fapt incontestabil: Dacă cineva crede că fătul nenăscut este pe de-a-ntregul o persoană umană, atunci acest făt purtat în pânțele femeilor care susțin dreptul la avort este la fel de uman ca și cel purtat în pânțele femeilor care se opun avortului.

Când apărătorii argumentației în favoarea toleranței spun oponenților avortului că „susținătorii concepției în favoarea vieții (pro-life) au dreptul să creadă ceea ce vor să creadă despre fătul nenăscut” și că „ei nu sunt obligați să facă avort dacă nu vor acest lucru” ei promovează fără să bage de seamă aceleași tactici ale grupului Operation Rescue. Căci cei ce se opun avortului cred că o categorie

anume de persoane sunt omorâte prin diferite metode, cum ar fi ciopârțirea, sufocarea și arderea, și că, prin urmare, se simt mai mult decât uluiți când li se spune că nu sunt obligați să participe la aceste crime dacă nu doresc. A spune celor care se opun avortului că „dacă nu îți place să faci avort, nimeni nu te obligă să-l faci” este ca și cum ai spune abolitioniștilor sclaviei să nu țină sclavi dacă lor nu le convine sclavia.

Opozanții avortului s-ar putea să se înșele cu privire la concepția lor despre fătul nenăscut și despre imoralitatea avortului. Dar argumentația în favoarea toleranței nu are de-a face cu aceste lucruri. Prin urmare, apărătorul argumentației în favoarea toleranței, când cere ca cei ce sunt în favoarea vieții „să nu își impună altora cu sila convingerile lor pro-life”, măcar că el susține că „aceștia au dreptul să creadă ceea ce vor să creadă”, pierde din vedere punctul central pentru care majoritatea opozanților avortului se opun avortului la cerere.

După cum am văzut, argumentația în favoarea toleranței nu este într-atât de neutră precum cred susținătorii ei. A spune că femeile ar trebui să aibă „dreptul să aleagă” dacă să facă avort, așa cum proclamă susținătorii dreptului la avort, echivalează cu a nega poziția în favoarea vieții conform căreia fătul nenăscut este o persoană umană ce merită să fie protejată. De asemenea, să afirmi că fătul nenăscut este o persoană umană care are „drept la viață”, așa cum proclamă opozații avortului, echivalează cu a nega poziția în favoarea dreptului la avort conform căreia femeile au dreptul fundamental de a pune capăt sarcinii. Prin urmare, se pare că poziția vicepreședintelui nu este deloc neutră, așa cum susținea el.

Când devine fătul o persoană?

Privitor la aceste lucruri discutabile, în cel mai citat pasaj din procesul *Roe vs. Wade*, judecătorul Harry Blackmun, scriitor în favoarea opiniei majorității populației, scrie că: „Nu suntem obligați să dăm un răspuns la întrebarea dificilă despre când anume începe viața. De vreme ce specialiștii din domeniul medicinei, filosofiei și teologiei nu sunt în stare să ajungă la un consens, legiuitorii, în acest punct al dezvoltării cunoașterii umane, nu au dreptul să facă speculații”¹⁸⁰.

Aici judecătorul Blackmun argumentează că, de vreme ce experții nu cad de acord cu privire la momentul când începe viața – când și dacă fătul nenăscut devine o persoană umană – tribunalul nu ar trebui să încline balanța în nicio parte. Dar, contrar intenției sale, Blackmun nu izbutește prin argumentația lui să întemeieze neutralitatea statului. Când statul lasă pe de-a-ntregul la alegerea femeii când să pună capăt sarcinii, afirmă prin aceasta că fătul nu merită protecție din partea statului și, de aceea, poate fi lepădat fără a fi nevoie de nicio justificare publică. Indiferent ce s-ar putea crede despre această politică generală, cu siguranță că ea nu este neutră. Tribunalul se prea poate să fi refuzat să se pronunțe pe față, dar efectul practic al opiniei sale este că în societatea noastră pruncul nenăscut nu este o persoană umană care să merite a fi protejată.

Imaginați-vă că sunteți în secolul al XIX-lea și că tribunalul se confruntă cu tema sclaviei afro-americanilor.

¹⁸⁰ Judecătorul Harry Blackmun, „Excerpts from Opinion in *Roe vs. Wade*” (Extrase din opinia despre procesul *Roe vs. Wade*) din lucrarea *The Problem of Abortion* (Problema avortului), ediția a 2-a, editor Joel Feinberg (Belmont, California: Wadsworth, 1984), pag. 195.

Să presupunem că în numele neutralității statului tribunalul nu ia nicio poziție cu privire la acest subiect. Tocmai pe această bază el permite albilor americani să aibă drept de proprietate asupra negrilor. S-ar putea ca verbal tribunalul să nege că ia vreo poziție cu privire la acest subiect, dar chiar faptul că permite sclavia echivalează cu luarea unei poziții – respectiv că afro-americanii nu sunt persoane umane. De asemenea, faptul că tribunalul neagă verbal că ia o poziție cu privire la faptul că fătul nenăscut ar fi o persoană umană este contrazis de concluzia tribunalului că avortul este un drept constituțional fundamental și că fătul nenăscut nu este o persoană căreia să i se aplice aceeași constituție.

Prin faptul că permit avortul pe parcursul întregii perioade a sarcinii¹⁸¹, susținătorii dreptului la avort *au decis* doar din rațiuni practice momentul când fătul devine cu adevărat o persoană umană. Ei au socotit că acest moment este la naștere. În ciuda afirmației lor că „nimeni nu știe când începe viața”, susținătorii dreptului la avort se comportă ca și cum viața umană vrednică de a fi protejată începe abia la naștere. Prin urmare, departe de a fi neutră, opinia tribunalului cu privire la procesul *Roe vs. Wade* susține o anumită perspectivă cu privire la ce anume înseamnă a fi o persoană umană.

Așa cum am văzut, noțiunile de relativism personal subiectiv și de autonomie absolută au influențat discuția publică despre astfel de subiecte precum căsătoria între persoanele de același sex, suicidul asistat medical și avortul. Deși noi credem că în anumite cazuri neutralitatea statului

¹⁸¹ Pentru o privire de ansamblu a ceea ce procesul *Roe vs. Wade* permite din punct de vedere juridic vezi lucrarea lui Beckwith *Politically Correct Death: Answering the Arguments for Abortion Rights* (Moartea corectă din punct de vedere politic: un răspuns la argumentația în favoarea dreptului la avort), (Grand Rapids: Baker, 1993), pp. 29-37.

reprezintă virtutea unei bune guvernări, totuși nu este deloc o virtute ca statul să susțină că nu există un bine obiectiv la care cetățenii săi să aspire.

De asemenea, am văzut că aceste două dogme-surori nu reprezintă niște principii morale neutre, așa cum mulți susțin că ar fi, nădăjduind că astfel ar putea rezolva chestiunile sociale dificile. Dimpotrivă, prin modul în care se poartă, acești oameni implică o anumită concepție cu privire la ce înseamnă să fii o persoană umană în societate. În mod clar, trebuie găsite mijloace mai bune pentru a purta o discuție și o dezbatere viguroasă.

Partea a V-a

Cum răspundem relativismului

Capitolul 14

Tactici de combatere a relativismului

Când reflectăm cu grijă la tezele relativismului și luăm în calcul prețul incredibil de mare pe care trebuie să îl plătești pentru a fi cu adevărat un relativist, ne întrebăm atunci cum poate cineva să creadă așa ceva? Cine ar putea să trăiască în felul acesta? Răspunsul este că nimeni nu poate să trăiască așa. Oamenii pot să vorbească în acest fel, dar ei nu pot să trăiască așa.

Oamenii pot excela în elocvență într-o discuție pe marginea relativismului moral, dar se vor plânge când cineva se bagă la coadă în fața lor. Vor face obiecții cu privire la modul nedrept în care sunt tratați la serviciu și vor denunța nedreptățile din sistemul juridic. Îi vor critica pe politicienii demagogi care înșală încrederea societății; îi vor condamna pe fundamentalistii intoleranți care le impun altora ideile lor cu sila. Totuși, asemenea obiecții sunt lipsite de rost într-o lume atât de confuză cum este cea a relativismului moral.

A înțelege această contradicție reprezintă cheia tactică pentru a demonstra că relativismul este greșit. Scopul este de a demonstra că relativismul se autocontrazice și că, în felul acesta, el reprezintă un afront serios adus intuiției noastre morale, fără de care nu putem trăi.

Tactica nr. 1

Arată-le contradicțiile relativismului

Relativismul etic se contrazice aproape întotdeauna în practică. În principiu, toți relativiștii cad pradă aceluși lucru pe care Alvin Platinga de la Universitatea Notre Dame îl numește „situație filosofică fără ieșire” Dacă relativiștii încearcă să folosească anumite obiecții împotriva moraliștilor, ei sfârșesc prin a se împotmoli în propriile lor obiecții.

Odată, îi explicam unei chelnerițe din Seattle că mă aflu în oraș pentru a participa la o conferință teologică. Ea a întâmpinat toate comentariile mele despre religie clătinând aprobator din cap până când am spus că „atunci când vine vorba despre religie oamenii cred o mulțime de lucruri trăznite”¹⁸².

O umbră de dezaprobare a trecut peste chipul ei.

– Asta e o concepție despotică, a spus ea. Adică să nu-i lași pe oameni să creadă ceea ce vor să creadă.

Se pot spune multe despre o astfel de remarcă. De pildă, observați că, pentru ea, a judeca o concepție zăpăcită însemna a pune în joc libertatea cuiva, că adică „aș impune cu sila” altora convingerile mele. Totuși, am trecut cu vederea problema respectivă și mi-am concentrat atenția asupra unui alt cusur mult mai de căpătâi.

– Deci vreți să spuneți că greșesc?

Ea a negat, nedorind să pară intolerantă.

– Nu, doar că încerc să înțeleg care este concepția dumneavoastră, mi-a spus ea mieros.

Nu m-am putut împiedica să chicotesc un pic.

¹⁸² Aici vorbește Gregory Koukl.

– Hai, fii sinceră, recunoaște! i-am spus eu zâmbind strengărește. Tu crezi că nu am dreptate.

– Ba nu.

– Dacă chiar nu crezi că n-am dreptate, atunci de ce mă corectezi spunând că aş avea o concepție despotică? Și dacă crezi că greșesc, atunci de ce mă „asuprești” tu, cu părerea ta?

Prinsă cu mâța-n sac, chelnerița a schimbat subiectul.

Această conversație dă pe față o inconsecvență frecventă a relativismului. Când relativiștii încearcă să își afirme concepția, atunci se împotmolesc în acea „situație filosofică fără ieșire” a lui Platinga. Comentarii precum „nu trebuie să îi judeci pe alții, bigot intolerant ce ești!” arată că relativiștii nu sunt deloc consecvenți. Ei pretind ca altora să li se aplice reguli morale, dar nu și lor înșile.

Obiecțiile, de regulă, se împart în două categorii: „N-ar trebui să-mi impui mie cu sila moralitatea ta” și „Cine ești tu, să-mi spui mie ce și cum să fac?”

„N-ar trebui să-mi impui cu sila moralitatea ta”

Când te confrunți cu o astfel de abordare – „n-ar trebui să-mi impui mie cu sila moralitatea ta” – întreabă: „De ce nu?”

Acest răspuns este eficient din două motive. În primul rând că nu conține decât trei cuvinte, este simplu și ușor de memorat. În al doilea rând că pasează mingea înapoi în terenul celui care te-a provocat să îți justifici obiecția. Îi va fi greu să îți explice de ce *tu* nu ar trebui să îi impui ideile tale fără ca *el* să nu îți impună ție moralitatea *lui*. Asta îl va sili să stabilească o regulă morală, măcar că el neagă că astfel de reguli morale există.

În următoarele scurte dialoguri este folosită exact această tactică:

– N-ar trebui să-mi impui cu sila moralitatea ta.
– De ce nu?
– Pentru că nu cred într-o moralitate impusă cu sila.
– Dacă chiar nu crezi atunci cu siguranță că nu trebuie să faci nici tu lucrul acesta. Mai ales nu îmi impune această concepție morală a ta mie.

– N-ar trebui să-mi impui moralitatea ta cu sila.
– Nu cred că sunt sigur că înțeleg ce vrei să spui. Vrei să spui că eu nu am dreptul să am o opinie a mea?

– Ai dreptul să ai o părere, dar nu ai dreptul să o impui cu sila cuiva.

– Asta e părerea ta?

– Da.

– Atunci de ce mi-o impui tu mie cu sila pe a ta?

– Fiindcă tu spui că numai părerea *ta* este justă.

– Și greșesc?

– Da.

– Asta e părerea *ta*?

– Da.

– Atunci înseamnă că susții că numai părerea *ta* este justă, care este exact lucrul pe care l-ai obiectat la mine când ți l-am spus.

– Nu-mi impune tu mie moralitatea ta.

– De ce? Tu nu crezi în moralitate?

– Ba da, dar eu cred în moralitatea *mea*, nu a *ta*.

– Ei bine, cum știi ce anume este moral?

– Cred că oamenii ar trebui să decidă fiecare pentru sine însuși ce anume este moral.

– Păi, exact asta fac eu și găsesc că *tu* ești imoral. Care-i problema? „Trăiește și lasă-i și pe ceilalți să trăiască” este părerea *ta*, nu a mea.

- N-ar trebui să-mi impui moralitatea ta cu sila mie.
- Corectează-mă dacă nu te înțeleg bine, dar mi se pare că vrei să spui că greșesc.
- Da, greșești.
- Ei bine, mi se pare că vrei să spui despre concepția mea morală personală că nu ar trebui impusă altora, deși sună suspect că tu vrei să îmi impui concepția ta morală mie. De ce îmi impui *tu* cu sila moralitatea *ta mie*?

Am folosit această tactică cu un relativist care mi-a adus obiecții când am făcut o remarcă morală cu privire la opinia sa personală în privința homosexualității. „Nu poți să-mi impui cu sila moralitatea ta mie”, a șarjat el. „Pentru buna ta informare”, i-am răspuns eu, „eu sunt singurul care ar putea să vorbească despre moralitate în această conversație și să am dreptate, pentru că eu cred într-un sistem etic care permite astfel de judecăți morale, pe când tu ești un relativist, așa că nici măcar nu ai cum să vezi dacă judecățile mele morale sunt greșite.”

„Cine ești tu, să-mi spui mie ce să fac?”

Când cineva îți spune „cine ești tu, să-mi spui mie ce să fac?” răspunde-i: „Dar cine ești tu, ca să-mi spui mie ,cine ești tu să-mi spui mie ce să fac’?”

Este nevoie să dezvoltăm un pic aceasta. Celălalt îți contestă dreptul de a-l corecta pe altul, dar totuși el te corectează pe tine. Răspunsul tău echivalează cu „cine ești tu să-mi corectezi corecția pe care ți-o fac, dacă a corecta este un lucru greșit în sine însuși?” sau „dacă eu n-am dreptul să-ți pun sub semnul întrebării concepția, de ce ai avea tu dreptul să pui sub semnul îndoielii părerea mea?”

Obiecția pe care celălalt ți-a adus-o se autocontrazice, iar tu tocmai i-ai arătat acest lucru.

Întrebarea provocatoare „cine ești tu să-ți dai cu părerea?” dă greș în altă privință. La prima vedere, această întrebare pune sub semnul îndoielii autoritatea cuiva de a judeca comportamentul altei persoane. De fapt, spune „Ce anume îți dă ție dreptul să faci reguli pentru alții? Cine te-a pus judecător?”

Această obiecție pune sub semnul întrebării poziția mea. Nu mă aștept ca alții să mă asculte doar pentru că așa spun eu că stau lucrurile. Eu fac un apel la rațiune, nu îmi afirm autoritatea. Este una să impui cu sila altuia convingerile tale și este cu totul altceva să îți afirmi convingerile și să ceri celuiilalt să ia aminte la ele.

Obiecția „cine ești tu să îți dai cu părerea?” este o replică ieftină. În cel mai bun caz se auto-contrazice. Este o încercare de a pune sub semnul întrebării legitimitatea judecăților tale morale, în vreme ce ea însăși presupune o judecată morală¹⁸³.

În cel mai rău caz obiecția aceasta legitimează anarhia. Dennis Prager a arătat acest lucru cu precizie când a zis că „majoritatea problemelor din cultura noastră pot fi însumate într-o singură frază: „Cine ești tu să-mi spui mie ce să fac?””

¹⁸³ Relativiștii ar putea face uz într-o astfel de situație de acel „ar trebui să... rațional pe care l-am discutat în capitolul 2 (i.e. mai degrabă este irațional decât imoral să impui moralitatea ta altcuiva). Dacă acesta este lucrul pe care-l au în minte atunci nu e vorba de nicio contradicție. Dar aproape niciodată relativiștii nu vor să spună ceea ce spun când zic „cine ești tu să judeci?”. Ei nu cred că tu doar te înșeli; ei cred că tu faci ceva greșit.

Tactica nr. 2

Prinde-i de călcâiul lui Ahile

Una din cele mai simple și mai eficiente modalități de a-i combate pe relativiști este să-i prinzi de „călcâiul lui Ahile” (rasismul, drepturile animalelor, intoleranța, denigrarea homosexualilor, feminismul etc.) și apoi să le relativizezi punctul de vedere. În felul acesta intuiția lor morală se va trezi brusc și le va submina poziția.

Un elev de liceu de 17 ani mi-a spus că a stat cândva de vorbă cu o profesoară care susținea că moralitatea este relativă.

– Cum aş putea să o combat? m-a întrebat el.

– Fură-i aparatul de radio stereo, i-am zis eu. În situații de genul acesta vei învăța mai mult din reacțiile ei, decât din argumentele ei.

O convingere se dovedește prin tendința de a acționa ca și cum lucrul pe care-l crezi ar fi adevărat. Acțiunile noastre și, în anumite cazuri, reacțiile noastre sunt o călăuză înspre adevăratele noastre convingeri. Răspunsul firesc al unui relativist atunci când ceva rău îi dă târcoale îl va da de regulă de gol. Profesoara respectivă ar putea să spună că respinge moralitatea, dar în realitate continuă să creadă în ea. Acțiunile ei sunt cele care ne spun ceea ce crede cu adevărat.

Dat de gol de propriile-i cuvinte

Limbajul nostru este un alt lucru cheie care revelează ceea ce credem noi cu adevărat. Pentru relativiști este

realmente imposibil să poarte o discuție în așa fel încât să rămână consecvenți cu convingerile lor. Cuvintele pe care noi le folosim dau mărturie despre intuițiile noastre cele mai profunde despre lume.

Dacă întâlnim pe cineva care crede că este relativist, de regulă putem dovedi în cinci minute că nu are dreptate, când cuvinte cu conotație morală precum „*ar trebui*”, se furișează în conversație. Când se întâmplă acest lucru, atunci demască inconsecvența partenerului tău de dialog.

Această tactică funcționează din pricina unui motiv foarte bun: moralitatea este înzidită în ființa umană. Ființele omenesti au capacitatea înăscută de a raționa pe baza categoriilor morale și totodată de a emite judecăți morale juste.

Aici intuiția joacă un rol important. În loc să ne certăm cu privire la moralitate, îi adresăm celuilalt o întrebare sau facem un comentariu care să îl pună în legătură cu intuiția sa morală. După care îl rugăm să tragă concluzia din răspunsul pe care tocmai ni l-a dat, în lumina relativismului său.

De ce ar fi rău să judeci?

Forța acestui mod de a aborda lucrurile este ilustrată de conversația pe care am purtat-o cu un kinetoterapeut căruia îi voi spune Bill.

Bill era un tip prietenos, tolerant, deschis să vorbească cu mine despre creștinism până când a venit vorba despre problema homosexualității. Aparenta mea lipsă de toleranță l-a deranjat și mi-a făcut cunoscut acest lucru.

- Asta mă deranjează pe mine la creștini. La început mi-ai părut un tip de treabă, după care ai început să-i judeci pe alții.

- Și ce e rău în asta? am întrebat eu.

Era o întrebare astfel formulată încât să sugereze răspunsul dorit.

- Nu-i bine să-i judeci pe alții.

- Păi, Bill, dacă e rău să-i judeci pe alții, atunci de ce mă judeci tu pe mine acum?

Întrebarea asta l-a blocat. L-am ținut cu propriul său principiu și își dădea foarte bine seama de asta.

- Ai dreptate, te-am judecat. E destul de greu să eviți lucrul ăsta.

S-a oprit o clipă, s-a scărpinat în cap și s-a regrupat.

- Dar ce zici despre chestia asta? - este în regulă să îi judeci pe alții câtă vreme nu *le* impui cu sila moralitatea *ta*, a spus el, crezându-se pe un teren sigur. Dacă însă faci asta, atunci sari calul.

- Bine, Bill, poți să-ți spun o întrebare?

- Desigur.

- Asta este moralitatea *ta*?

- Da.

- Atunci de ce-mi impui cu sila moralitatea *ta*, mie?

Bill tocmai se împotmolise în situația filosofică fără ieșire de care vorbește Platinga.

A mai încercat încă vreo două piste greșite, dar nu s-a putut „scoate” nicidecum. În cele din urmă, frustrat, a spus:

- Nu-i drept!

- De ce nu? l-am întrebat eu.

- Pentru că nu reușesc să găsesc o modalitate de a o spune în așa fel încât să sune bine.

Omul chiar credea că fac caz de niște chichițe lingvistice.

- Bill, *nu sună* bine pentru că *nu este* corect. Ceea ce spui tu, se autcombate, i-am explicat eu.

În acest punct al conversației unii oameni dau din mână supărați și spun: „Ei, acum chiar că m-ai băgat în ceață!”

În astfel de cazuri le răspund: „Nu, în ceață erai atunci când ai pornit discuția, numai că abia acum ți-ai dat seama”

Tactica nr. 3

Pune-le la încercare toleranța

Cea de-a treia tactică își trage câștigul din loialitatea relativistului față de ideea de toleranță.

Mulți oameni sunt confuzi cu privire la ce este toleranța. Conform dicționarului *Webster's New World Dictionary, 2nd College Edition* (Noul Dicționar Mondial Webster), a fi tolerant înseamnă să permiți, să recunoști și să respecti convingerile și practicile altora, chiar dacă nu le împărtășești, să suporti sau să îngădui pe cineva sau ceva care nu trebuie neapărat să-ți și placă.

Așadar, toleranța presupune să permiți un comportament sau un punct de vedere pe care tu le crezi greșite, în timp ce tu continui să respecti persoana respectivă.

Vă rog să observați că, de fapt, noi nu-i putem tolera pe ceilalți decât atunci când nu suntem de aceeași părere cu ei. Noi nu îi „tollerăm” pe cei care ne împărtășesc punctul de vedere. Dimpotrivă, toleranța este rezervată aceloră despre care noi gândim că nu au dreptate.

Acest element esențial al toleranței – diferența de opinii dintre noi – s-a pierdut cu totul din conceptul modern, distorsionat, despre toleranță. În zilele noastre, dacă spui că cineva nu are dreptate, ești numit intolerant.

Acest fapt ne înfățișează o problemă curioasă. A judeca pe cineva, considerând că respectivul greșește, face din tine un om intolerant. Cu toate acestea, mai întâi trebuie să crezi

că celălalt nu are dreptate, ca să poți să fii tolerant față de el. Este o situație fără ieșire („catch-22”)¹⁸⁴. Dacă se abordează astfel lucrurile, toleranța adevărată este cu neputință.

Încă și mai mult sporește confuzia faptul că toleranța poate fi aplicată persoanelor, comportamentelor sau ideilor.

Definiția clasică a toleranței, a ceea ce s-ar putea numi „toleranță civică”, ar echivala cu cuvântul *respect*. Noi îi respectăm pe oamenii care au păreri diferite de ale noastre; ne purtăm cu ei amabil și le permitem să își exprime ideile în timpul unui discurs public, deși s-ar putea să nu fim deloc de acord cu ei și să ne opunem cu tărie ideilor lor chiar în public.

Observați că aici respectul se acordă *persoanei*. Dacă ar trebui sau nu tolerat *comportamentul* său, asta este o cu totul altă chestiune. Aceasta este a doua accepțiune a termenului de toleranță. Legile noastre demonstrează că oamenii pot să creadă ceea ce le place – și de regulă ei chiar au libertatea să își exprime aceste convingeri – dar că, totodată, ei nu se pot purta după cum îi taie capul. Anumite comportamente sunt imorale și reprezintă o amenințare pentru binele societății și tocmai de aceea nu sunt tolerate, ci sunt restricționate prin lege.

De asemenea, ar trebui să distingem între a tolera oamenii și a tolera ideile. Toleranța la nivelul societății ne spune că toate concepțiile ar trebui să fie ascultate în mod

¹⁸⁴ În original: o situație „catch-22” Autorul face referire aici la o nuvelă satirică cu același nume, scrisă de Joseph Heller, publicată în 1961, care este o critică adusă birocrăției, în faptă și gândire. Sensul idiomatic uzual în care se folosește expresia „catch-22” este: o situație fără câștigători, o situație fără ieșire, o dilemă în comunicare când cineva primește două sau mai multe mesaje contradictorii, care se neagă reciproc. Pentru detalii v. <http://en.wikipedia.org/wiki/Catch-22> și http://en.wikipedia.org/wiki/Double_bind – n.trad.

politicos, măcar că nu toate au aceeași valoare, nu toate sunt la fel de meritorii și nu toate sunt la fel de adevărate. Concepția conform căreia ideile niciunei persoane nu sunt mai bune sau mai adevărate decât cele ale unei alte persoane este irațională și absurdă. A dovedi cu argumente faptul că anumite concepții sunt greșite, imorale sau caraghioase, nu încalcă niciun standard de toleranță semnificativ.

Aceste trei categorii sunt în mod frecvent confundate de gânditorii confuzi. Dacă respingem *ideea* sau *comportamentul* cuiva suntem automat acuzați că respingem *persoana* și că suntem lipsiți de respect. A spune că suntem intoleranți față de o *persoană* din pricină că nu suntem de acord cu *ideile* ei, este un lucru confuz. Într-o astfel de concepție despre toleranță, nu te poți opune niciunei idei sau niciunui comportament, oricât ar fi acestea de elegante, fără a-ți atrage acuzația că ești lipsit de maniere.

În decursul istoriei, societatea noastră a accentuat de obicei toleranța față de toate persoanele, dar nu și toleranța față de orice comportament. Această distincție este critică pentru că, în retorica curentă a relativismului, conceptul de toleranță este cel mai frecvent folosit în favoarea comportamentului – adică în favoarea sexului premarital, a avortului, a homosexualității, a pornografiei ș.a.m.d.

Totuși, în mod cu totul ironic, se manifestă puțină toleranță când vine vorba de exprimarea unor *idei* opuse, în chestiuni morale și religioase. Concepțiile opuse sunt cenzurate cu grijă. Astfel, subiectul toleranței este tratat alandala: tolerăm majoritatea comportamentelor, dar nu cumva să tolerăm convingerile care se opun acestor comportamente. Părerile morale contrarii sunt etichetate drept „o impunere a părerii tale asupra altora” În loc să aibă parte de un „îți respect părerea”, cei ce se deosebesc în anumite privințe sunt socotiți bigoți, înguști la minte și intoleranți.

Mare parte din ceea ce astăzi trece drept toleranță nu este deloc toleranță, ci, de fapt, lașitate intelectuală. Adeseori, cei ce se ascund în spatele acestui cuvânt [toleranță] se tem de o confruntare intelectuală, nu vor să se confrunte cu păreri opuse și nici măcar nu le iau în seamă. E mai simplu să arunci o insultă decât să te confrunți cu o idee pe care fie trebuie să o respingi, fie trebuie să o lași să te schimbe.

Regula clasică privitoare la toleranță continuă să fie un dreptar bun: arată toleranță față de persoană în toate împrejurările, acordându-i respect și fiind politicos cu ea. Tolează (permite) acel comportament care este moral și care se găsește în armonie cu binele comun, și totodată tolează (acceptă) ideile rezonabile.

Tactica nr. 4

Fii gata să te aperi

Trecerea la ofensivă este o strategie cheie când ai de-a face cu relativismul. Totuși, în timpul acestui proces, va trebui să răspunzi la unele întrebări, deci fii pregătit. Iată mai jos câteva replici obișnuite și câteva manevre defensive pe care le vei putea folosi când dai replica.

Ale cui valori?

Unul din cele mai uzuale răspunsuri date atunci când se aduce o critică relativismului este: „Valorile cui sunt cele corecte?”

În practica noastră acest răspuns ar putea să sune ca o respingere îndreptățită a moralității, dar nu este deloc așa. Dimpotrivă, este un mod sofisticat de a respinge chestiunea. Implicația ar fi că, de vreme ce este greu să deosebim absoluturile, acestea nu ar exista, chipurile.

În felul acesta se amestecă două întrebări distincte despre absoluturi: întrebarea ontologică „există absoluturi morale?” și întrebarea epistemologică „cum cunoaștem aceste absoluturi?” Totuși, aceste două categorii ar trebui separate. Este dificil să construiești o listă exhaustivă de reguli morale după care să trăiești, pe când principiile fundamentale sunt evidente și chiar numai de unul dintre acestea este nevoie pentru a dovedi adevărată pledoaria împotriva relativismului moral.

Louis Pojman, pune întrebarea: „Cine este îndreptățit să judece ce este rău și ce este bine?” Și tot el răspunde: „Noi suntem cei îndreptățiți. Noi ar trebui să facem acest lucru, cu compasiune și înțelegere, întemeindu-ne pe cel mai bun raționament de care suntem în stare”¹⁸⁵. Și el adaugă: „Putem să raționăm și să experimentăm practic pentru a pleda în favoarea unui sistem în raport cu altul.” S-ar putea să nu fim în stare să cunoaștem cu certitudine dacă convingerile noastre morale sunt mai aproape de adevăr decât cele aparținând unei alte culturi sau decât cele ale altor oameni din propria noastră cultură, dar suntem îndreptățiți să credem că ele chiar sunt. De vreme ce ne putem apropia de chestiunile practice sau științifice, de ce nu ne-am putea apropia de adevăr și în chestiuni morale?”¹⁸⁶

Următoarea obiecție este o variantă a celei dintâi.

Ce sunt valorile?

Șiretlicul tactic preferat al profesorilor al căror relativism este chestionat la clasă de către studenții lor este de a răspunde: „Oh, crezi în absoluturi? Ce sunt ele?” Când acești profesori ridică această a doua chestiune, întrebând

¹⁸⁵ Louis P. Pojman, *Ethics: Discovering Right and Wrong* (Etica: cum să descoperim binele și răul), (Belmont, California: Wadsworth, 1990), pag. 37.

¹⁸⁶ Ibidem, pag. 29.

ce sunt absoluturile, ei cred că i-au combătut pe studenți cu privire la prima chestiune. În realitate, tot ceea ce au reușit a fost să schimbe subiectul.

Când dascălii pledează în clasă în favoarea relativismului, este pe de-a-ntregul potrivit să îi provocăm menționând cusururile pe care le-am enumerat în capitolele precedente. Când ei promovează subiectivismul etic întemeindu-se pe relativismul cultural, întreabă-i așa: „Cum se face că dacă oamenii au puncte de vedere diferite, totuși, nimeni nu are dreptate?” Așa cum am văzut mai de mult, aceasta este eroarea relativismului creat de societate.

Dar ce să spunem dacă profesorul întreabă: „Dacă tu crezi în absoluturi morale, ce sunt ele?”. Am putea prezenta ca imoral faptul de a li se reține din salariu unor profesori doar pe motiv că sunt evrei, sau afro-americani, sau femei, sau pentru că aprobă homosexualitatea, sau din orice alt motiv fierbinte aflat în discuție.

Totuși, sunt șanse ca, dacă le sugerăm vreun absolut moral, ei să le citeze pe acelea cu care nu sunt de acord. S-ar putea să creadă că au ținut o pledoarie, dar raționamentul lor este unul circular. Vor tot continua să repete eroarea pe care le-am semnalat-o. Dacă oamenii nu cad de acord, nu înseamnă că moravurile sunt relative.

Ambelor răspunsuri, deși legitime, le scapă esențialul, și anume faptul că profesorul a schimbat subiectul. El ne provoacă să ne apărăm concepția, dar noi nu am dat glas niciunei concepții. Deși face o anumită afirmație despre moralitate, el totuși se retrage din fața provocării noastre. Responsabilitatea de a prezenta argumente apasă asupra sa.

Vă oferim un posibil răspuns: „Domnule profesor, nu contează ce anume cred eu. Nu eu fac o afirmație, ci *dumneavoastră*. S-ar putea chiar să cred la fel ca și dumneavoastră în toate privințele. Eu doar vă cer să vă dovediți punctul de vedere. V-am adresat o întrebare în mod cinstit și ați schimbat subiectul, pasându-mi-l din nou

mie. Eu nu afirm nimic cu privire la moralitate. În schimb dumneavoastră ne învățați că moralitatea este relativă pentru că dumneavoastră credeți că diverse societăți au diverse valori. Eu doar vă întreb dacă ideea asta se verifică. Așa că vă rog să îmi spuneți care este concluzia dumneavoastră.”

Studentii nu ar trebui să se teamă să își ia la întrebări profesorii câtă vreme fac acest lucru în mod cuviincios și respectuos.

Avem motive întemeiate să credem că absoluturile morale există, chiar dacă s-ar putea să nu fim în stare să le enumerăm pe toate. Nu avem nevoie, de fapt, decât de un simplu exemplu clar. Iar atunci când îi provocăm pe profesorii noștri, de regulă aceștia ne vor furniza ei înșiși un astfel de exemplu dacă îi atingem la punctul lor sensibil.

Probleme legate de intuiție

Obiecțiile care se aduc intuiției morale îmbracă de obicei două forme.

Prima este că anumiți relativiști neagă existența unor fapte morale clare. Ei vor – cel puțin în discuția pe care o poartă – să tăgăduiască validitatea obiectivă a unor lucruri precum răul adevărat, dreptatea, imparțialitatea, onestitatea, toleranța, progresul moral și altele asemenea.

Ca să fim sinceri, noi nu-i credem. Așa cum am arătat mai înainte, mai devreme sau mai târziu comportamentul lor, reacțiile lor sau limbajul lor îi vor da de gol. Stați în preajma lor o singură zi și vor ieși la iveală o grămadă de exemple care contrazic aparenta lor loialitate față de relativismul moral.

Ei cum își învață copiii? Amintiți-vă că acțiunile noastre ne trădează convingerile. Ori de câte ori relativiștii vorbesc sau acționează într-un fel care presupune o judecată morală, sau care exprimă o regulă morală, ori care dau o anumită educație morală, ei își încalcă propria lor concepție.

Dar dacă relativiştii sunt consecvenţi, apare o altă problemă: oamenii care neagă complet moralitatea sunt nişte suciţi şi tocmai de aceea ei sunt o ameninţare pentru societate. După concepţia lor, cel mai rău lucru care se poate spune despre Charles Manson¹⁸⁷ este că era cam ciufulit sau că Jeffrey Dahmer¹⁸⁸ suferea de o tulburare de alimentaţie.

Nu este de ajuns doar să negi moralitatea. Este nevoie să prezinţi nişte motive raţionale convingătoare cum că violul sau torturarea unui nou născut pentru propria-ţi plăcere, sau pedepsirea unei persoane nevinovate sunt lucruri benigne din punct de vedere moral. Povara responsabilităţii de a furniza dovezi apasă pe umerii celui care neagă adevărul moral clar.

Relativiştii nu pot câştiga. Dacă ei neagă intuiţia morală, fie că mint, fie că se înşală pe ei înşişi sau sunt bolnavi şi au nevoie să fie ajutaţi.

Un al doilea mod de abordare la care unii apelează este să ofere un set alternativ de „intuiţii” morale. „Eu le am pe ale mele, alţii le au pe ale lor.” Prin urmare, moralitatea ar fi relativă. Este vorba de aceeaşi eroare demodată a relativismului creat de societate, care încearcă din nou să-şi

¹⁸⁷ Charles Milles Manson (n. 12 nov. 1934) – un criminal din S.U.A. care a condus un grup supranumit Manson Family (Familia Manson), întemeiat către anii 1970 în California. A fost găsit vinovat pentru punerea la cale a unor crime care au fost săvârşite de membrii grupului, la comanda sa. A fost condamnat la moarte, dar pentru că ulterior pedeapsa cu moartea în statul respectiv a fost suspendată, pedeapsa i-a fost comutată în detenţie pe viaţă. Autorul face trimitere aici la faptul că Charles Manson purta întotdeauna părul vâlvoi – n.trad.

¹⁸⁸ Jeffrey Lionel Dahmer (1960-1994) – a fost un criminal în serie din Statele Unite care, în perioada 1978-1991, a ucis 17 bărbaţi şi băieţi, mulţi dintre aceştia fiind africani şi asiatici. Crimele sale erau deosebit de crude, implicând viol, torturi, mutilare, necrofiliie şi calibanism. Pe data de 28 noiembrie 1994 a fost omorât în bătaie de un coleg de celulă de la Columbia Correctional Institution, unde era încarcerat – n.trad.

înalțe capul. Așa cum am văzut, faptul că există diferențe nu dovedește că niciuna din păreri nu ar fi corectă.

Mai mult, întotdeauna este cinstit să întrebi: „În ce fel apelul tău la intuiție este de aceeași natură cu apelul meu?” Doar să spui că ai o intuiție nu este de ajuns. Este ușor să spui „N-ai dreptate”, dar este mult mai greu să arăți de ce.

De pildă, dacă dezbatem subiectul bunului simț de rând, făcând referire la anumite practici locale ale triburilor din zona muntoasă din sud-estul Asiei, care „au sens” pentru oamenii aceia, vom vrea să știm de ce ar trebui să considerăm lucrul respectiv ca venind dintr-o intuiție veritabilă și nu doar un simplu obicei tribal.

Am dat exemple clare (cum ar fi că este greșit să pedepsești o persoană nevinovată, tocmai fiindcă ea este nevinovată) în favoarea unor motive. Fiecare din lucrurile pe care le-am menționat are o calitate universală și conduce înspre o îndreptățire minuțioasă a concepției noastre. Același lucru se cere de la orice altă afirmație contrară, dacă este să o luăm în serios.

Falimentul relativismului

Relativismul este în stare de faliment. El nu este un adevărat sistem moral. Se auto-contrazice. Se subminează singur prin contra-exemple serioase și face ca moralitatea să devină neinteligibilă. Nici măcar nu este tolerant.

Când are sens toleranța

Principiul toleranței nu decurge în mod logic din orice formă de relativism. Relativismul stabilit de societate (relativismul descriptiv) nu ne vorbește decât despre cultură, însă nu ne zice nimic despre moralitate. Din

observația că societățile par să se deosebească în ce privește punctele lor de vedere cu privire la chestiunile morale, nu se poate deduce un principiu moral valid. Dacă din acest fapt noi tragem concluzia că moralitatea ar fi relativă, atunci cu siguranță că nu putem impune altor societăți regula morală obiectivă de a fi tolerant.

Relativismul prescris de societate (relativismul normativ) dictează individului că ar trebui să urmeze regulile morale ale culturii din care face parte. Totuși, chiar și în acest caz, se cere toleranță doar atunci când o anumită societate o prețuiește. Cele mai multe nu o prețuiesc. Dacă o societate prețuiește intoleranța, atunci cetățenii acelei societăți sunt obligați să fie intoleranți. În principiu, toleranța nu posedă niciun fel de forță morală independentă prin sine însăși. Mai mult, o societate nu poate să impună alteia concepția sa cu privire la toleranță.

În cazul relativismului pe care mi-l concep eu însumi (relativismul etic individual) moralitatea este o simplă chestiune personală. De vreme ce adevărul moral depinde prin definiție de convingerile personale ale persoanei, este nepotrivit să se prescrie niște reguli universale precum „toți oamenii trebuie să fie toleranți față de punctul de vedere al celorlalți”

Principiul toleranței are sens doar într-o lume în care există absoluturi morale și numai dacă unul din aceste absoluturi este acela că „toți oamenii ar trebui să respecte dreptul celorlalți de a fi diferiți”

Etica toleranței poate fi justificată rațional doar dacă adevărul moral este obiectiv și absolut, iar nu subiectiv și relativ. Toleranța este un principiu absolutist și nu își găsește rostul în cadrul niciunei concepții relativiste etice¹⁸⁹.

¹⁸⁹ S-ar putea argumenta că, de vreme ce nu există niciun fel de absoluturi morale clare, suntem constrânși de logică (nu de moralitate) să tolerăm comportamentul altora. În acest sens, afirmația că „trebuie să fim toleranți”

Consecințele relativismului

Oamenii se îneacă în marea relativismului moral. Relativismul distruge conștiința. El produce oameni lipsiți de scrupule, pentru că nu oferă niciun fel de impuls moral care să îi conducă spre progres. Acesta este și motivul pentru care noi nu îi învățăm pe copiii noștri relativismul. De fapt, noi ne străduim chiar să îi învățăm opusul.

Relativismul suprem este autocentrat pe persoană și marcat de egoism. Ideea de „a ne urmări propriul interes” ne cade bine, dar nu ne convine ca alții să fie relativiști. Ne așteptăm ca ei să ne trateze în mod decent.

Relativismul este, de asemenea, și periculos. La Auschwitz, Hitler a declarat: „Am eliberat Germania de aberațiile stupide și degradante ale conștiinței și moralității. ...Vom instrui tineri înaintea cărora lumea va tremura!”¹⁹⁰.

În ce privește moralitatea, ne stau înaintea doar două posibilități: fie moralitatea, fie imoralitatea; fie obiectivismul moral, fie relativismul moral. Altă alternativă nu există.

Moralitatea este fie obiectivă – și de aceea absolută într-un anume sens și universală, fie nu este obiectivă – și, prin urmare, este personală și subiectivă, o simplă părere personală. Acestea sunt singurele alternative. Dacă relati-

nu este contradictorie. În acest caz, intoleranța nu este imorală; este nerezonabilă și irațională. Dar când majoritatea relativiștilor argumentează în favoarea toleranței, în lumina a ceea ce ei cred să fie absența absoluturilor morale, atunci intoleranța este privită drept o greșeală morală, nu ca o greșeală logică. Vocabularul reproșativ este evident. Relativistul nu crede că moralistul a făcut vreo prostioară sau că este incoerent. El a făcut ceva ofensator din punct de vedere moral.

¹⁹⁰ Citat din lucrarea lui Kelly Monroe, *Finding God at Harvard* (Cum să îl găsești pe Dumnezeu la Harvard), (Grand Rapids: Zondervan, 1996), pag. 66.

vismul moral este în stare de faliment, așa cum am demonstrat, atunci înseamnă că o anumită formă de absolutism moral este adevărată.

Principiile morale există. Este un fapt indiscutabil. Această concluzie are consecințe radicale cu privire la modul în care noi vedem lumea.

Capitolul 15

Maimuțăreala morală

Dat fiind faptul că există reguli morale obiective avem de făcut față unor noi întrebări: care este cea mai bună explicație pentru regulile morale? Cum este lumea aceea în care moralitatea are sens? Pe scurt: „De ce moralitate?”

La aceste întrebări pe care ni le punem s-a dat un răspuns din ce în ce mai popular: evoluția. În capitolul de față vom explora dacă darwinismul poate fi responsabil pentru existența principiilor morale.

Sentimente datorate genelor?

Una dintre cele mai puternice dovezi în favoarea existenței lui Dumnezeu este natura morală unică a omului. În lucrarea sa, *Mere Christianity* (Creștinismul redus la esență¹⁹¹), C. S. Lewis susține că legea morală permanentă reprezintă fundația etică a tuturor societăților umane.

¹⁹¹ C.S. Lewis, *Mere Christianity* (apărută în limba română cu titlul *Creștinismul redus la esențe*, Ed. Kerygma – <http://www.kerigma.ro/carti.php?detalii=20060>) – n.trad.

Aceasta, zice el, este o dovadă în favoarea lui Dumnezeu, care a creat legea morală.

Însă nu toată lumea este de acord cu aceasta. Unii susțin că anumite forme rudimentare de moralitate pot fi întâlnite și printre animale, în special la primatele „superioare”, precum cimpanzeii. De aceea, ei sugerează că moralitatea omului nu este unică și că ea se poate explica prin procesul natural al evoluției, fără să apelăm la un Dătător divin al legii morale.

Această concepție despre moralitate este una din concluziile noii științe a psihologiei evoluționiste. Susținătorii săi, avansează o premisă simplă: mintea, ca orice altă parte a corpului fizic, este un produs al evoluției. Tot ceea ce este legat de personalitatea umană – relații conjugale, dragoste părintească, prietenie, dinamica relației dintre frații vitregi, urcarea pe scara socială și chiar tacticile carieriste – pot fi explicate cu ajutorul forțelor evoluției neo-darwiniste.

Partizanii acestei noi concepții susțin că până și ițele morale din care este creată țesătura societății sunt produsul selecției naturale. Astfel, moralitatea poate fi redusă la relațiile chimice din gene în funcție de variatele nevoi evoluționiste din mediul fizic. Dragostea și ura, vinovăția și remușcările, recunoștința și pizma, ba chiar și virtuțile bunătății, credincioșiei și înfrânării, toate se explică mecanicist prin cauza și efectul mutațiilor genetice întâmplătoare și a selecției naturale.

Un exemplu notabil al acestei provocări despre natura transcendentă a moralității ne vine din cartea jurnalistului Robert Wright, *The Moral Animal – Why We Are the Way We are: The New Science of Evolutionary Psychology* (Animalul moral – de ce suntem așa cum suntem: noua știință a psihologiei evoluționiste).

Evoluția principiilor morale

Orbul care a creat moralitatea

În binecunoscuta sa carte scrisă în apărarea evoluției, *The Blind Watchmaker* (Ceasornicarul orb)¹⁹², zoologul de la Oxford, Richard Dawkins, deși admite că lumea biologică pare să fi fost concepută pe baza unui design (plan rațional), totuși – zice el – aceste aparențe sunt înșelătoare. Aparenta ordine rațională a cosmosului ar rezulta din mecanismul selecției naturale.

Robert Wright susține aceeași concepție în ce privește trăsăturile psihologice ale omului, inclusiv moralitatea. Argumentația sa se întemeiază pe însăși natura procesului de selecție naturală: „Dacă înăuntrul unei specii oarecare există anumite variații a trăsăturilor ereditare de la un individ la altul, și anumite trăsături sunt mai favorabile supraviețuirii și înmulțirii decât altele, atunci acele trăsături se vor răspândi (evident) tot mai mult în populație. Rezultatul este (în mod

¹⁹² Autorul face aici o aluzie la cartea lui Richard Dawkins *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design* (Ceasornicarul orb: de ce dovezile evoluției ne descoperă un univers lipsit de design), apărută în 1986. În cartea sa, Richard Dawkins, un biolog evoluționist britanic, profesor la Universitatea din Oxford (1995-2008), face o pledoarie în favoarea teoriei evoluției, care are loc prin mecanismul selecției naturale, sperând astfel că poate combate ideea existenței unui Creator divin („Ceasornicarul”) care a creat mecanismul complex al cosmosului fără vreun design. El se ridică atât împotriva ideii unui Dumnezeu creator, cât și a ideii de design (plan rațional pe baza căruia să fi fost realizată Creația) – n.trad.

clar) că mulțimea trăsăturilor ereditare dobândire de specia respectivă se modifică”¹⁹³.

Wright argumentează plecând de la efect la cauză, întrebându-se cum anume se explică cel mai bine rezultatele pe care le vedem. Pentru Wright explicația evoluționistă este evidentă. Pentru a supraviețui, animalele trebuie să se adapteze la condițiile schimbătoare ale mediului. Prin intermediul procesului selecției naturale, forțele naturii „aleg” anumite tipare de comportament care permit speciei respective să continue să existe. Noi numim aceste tipare moralitate.

Moralitatea înnăscută

Teza că evoluția explică în întregime comportamentul moral reclamă ca un astfel de comportament să poată fi determinat genetic. Wright vede anumite conexiuni genetice la o întreagă clasă de aptitudini emoționale. El vorbește despre niște „gene care tind să-l facă pe bărbat să își iubească progenitura”¹⁹⁴, însă vorbește și despre dragostea romantică care nu numai că a fost inventată de evoluție, dar care a fost și stricată de către aceasta¹⁹⁵. Să trecem în revistă aceste comentarii:

Dacă „gena fidelității” (sau „gena infidelității”) unei femei îi modelează comportamentul astfel încât acesta ajută gena să se multiplice pe *sine însăși* de multe ori în cadrul unor noi

¹⁹³ Robert Wright, *The Moral Animal – Why We Are The Way We Are: The New Science Of Evolutionary Psychology* (Animalul moral: de ce suntem așa cum suntem: noua știință a psihologiei evoluționiste), (New York: Pantheon, 1994), pag. 23.

¹⁹⁴ Ibidem, pag. 58.

¹⁹⁵ Ibidem, pag. 59.

generații, atunci gena respectivă va prospera, prin definiție [italice în original]¹⁹⁶.

Dedesubtul tuturor gândurilor, sentimentelor și diferențelor temperamentale cu care își cheltuiesc timpul povestind cu precizie consilierii maritali, stau șiretlicurile genetice – ecuații reci și aspre alcătuite din variabile simple¹⁹⁷.

Unele mame au predispoziția genetică pentru a-și iubi copiii – zice povestea în continuare – iar predispoziția aceasta a fost favorizată de mecanismul selecției naturale. Prin urmare, tot mai multe femei devin mame bune.

Care este, totuși, dovada că virtuțile morale sunt genetice, o combinație aleatorie de molecule? Se reduce deosebirea fundamentală dintre o Maica Tereza și un Hitler la structura lor cromozomială? Dacă așa ar sta lucrurile, atunci cum am mai putea să o lăudăm pe Maica Tereza? Sau cum ar mai putea un om ca Adolf Hitler să fie cu adevărat vinovat?

Wright nu oferă, totuși, astfel de dovezi empirice. El presupune doar despre calitățile morale că ar fi cuprinse în gene, pentru că este nevoit să facă acest lucru; altminteri, paradigma lui ar cădea.

Standardul dublu al lui Wright

Moralitatea de deasupra moralității

Într-o reclamă pe care o face cărții sale, Wright spune: „Speranța mea este că oamenii vor folosi cunoștințele [din această carte] nu doar ca să își îmbunătățească viața –

¹⁹⁶ Ibidem, pag. 56.

¹⁹⁷ Ibidem, pag. 88.

apelând la ele ca la o sursă de „self-help” (auto-ajutor) – dar și ca să se poarte *mai decent* cu alții.” (italicele ne aparțin)

Această afirmație conține un cusur major din analiza pe care o face Wright. Întreaga sa teză este că evoluția întâmplătoare explică moralitatea, că mediul îi selectează pe indivizii a căror moralitate este benefică supraviețuirii. Moralitatea este un produs al naturii.

Totuși, Wright greșește frecvent, referindu-se fără să își dea seama la o moralitate care pare că transcende natura. Să luăm acest comentariu al său: „Ființele omenesti sunt o specie splendidă în ce privește dotarea lor morală, dar *tragică* în ce privește înclinația lor de a o folosi prost, și *jalnică* în ce privește ignoranța lor înnăscută de a o folosi prost.” (italicele ne aparțin) ¹⁹⁸. Wright reflectează cu privire la echiparea morală care ne-a fost dăruită întâmplător de natură și apoi deplânge faptul că o utilizăm în chip imoral, folosind cuvinte precum „*tragic*”, „*jalnic*” și „*proastă folosință*”

El scrie: „Treceți dincolo de îndemnul fragil al conștiinței voastre; ajutați-i pe cei care nu vă pot întoarce serviciul și faceți acest lucru când nimeni nu vă vede. Aceasta este calea de a fi cu adevărat un animal moral.”¹⁹⁹

Este aproape ca și cum el ar avea două categorii de moralitate – moralitatea naturală și un standard transcendent pe care-l folosește pentru a judeca moralitatea naturală. Dar de unde vine acest standard transcendent? Dacă moralitatea transcendentă judecă acea „moralitate” de care este responsabilă evoluția, atunci înseamnă că ea însăși nu se poate datora evoluției.

¹⁹⁸ Ibidem, pag. 13.

¹⁹⁹ Ibidem, pag. 377.

Darwinismul social

Asemeni multor evoluționiști, Wright se ferește de darwinismul social, în care principiul supraviețuirii celui mai bine adaptat se aplică societății. Doar pentru că natura îi abuzează pe cei slabi, argumentează el, nu înseamnă că suntem obligați moral să procedăm și noi la fel. „Indiferența selecției naturale față de suferințele celor slabi nu este un lucru pe care noi să fim nevoiți să-l imităm. De asemenea, nu ar trebui să fim influențați de faptul că uciderile, jafurile și violurile sunt într-un anume sens ‚naturale‘. Este la latitudinea noastră să hotărâm cât de dezgustătoare găsim că sunt aceste lucruri și cât de greu ne este să luptăm împotriva lor.”²⁰⁰

Wright argumentează că viața în starea naturală nelegiferată este „solitară, nenorocită, dezgustătoare, animalică și scurtă”²⁰¹, dacă ar fi să folosim cuvintele filosofului englez din secolul al XVII-lea Thomas Hobbes, și că nouă nu ni se cere să ne folosim ca și regulă morală de principiu „supraviețuiește cel mai tare”

Evoluționiștii au dreptate când spun că nu suntem forțați să adoptăm moralitatea evoluției. Totuși, pericolul darwinismului social nu constă în faptul că societatea ar trebui să adopte legea junglei, ci mai degrabă în faptul că i se permite să procedeze astfel. După concepția evoluționistă a lui Wright despre moralitate, asuprirea celor slabi de către cei puternici este un fapt moral benign. Ceea ce însă darwiniștii nu pot să facă este să ne dea un motiv că noi nu trebuie să copiem pur și simplu natura și să-i nimicim pe cei slabi, pe cei care ne sunt antipatici, pe

²⁰⁰ Ibidem, pag. 102.

²⁰¹ Thomas Hobbes, *Leviathan* (Leviatanul), pag. 1651.

cei care ne costă sau care pur și simplu ne plictisesc. Dacă toate opțiunile morale sunt legitime, atunci este acceptabil ca cei puternici să-i conducă pe cei slabi. Niciun fel de restricții morale nu i-ar proteja pe cei slabi, din simplul motiv că astfel de constrângeri morale nu ar exista.

Comportament de cimpanzeu

Studii recente au încercat să arate că animalele prezintă un comportament moral rudimentar. Într-un caz anume, un grup de cimpanzei „l-au pedepsit” pe Bongo, un membru „egoist” din grupul lor, refuzându-i hrana. În aparență, regula morală era aceasta: „Un cimpanzeu nu trebuie să fie egoist”

Comportament, motiv și intenție

Această afirmație are probleme serioase. În primul rând, a trage concluzii despre moralitatea animalelor doar din comportamentul lor exterior reduce moralitatea la comportament, dar adevărata moralitate implică totodată și elemente necomportamentale, cum ar fi intenția și motivul.

Nu putem să tragem concluzii cu privire la obligațiile morale reale doar din comportamentul unui cimpanzeu. Putem observa că, în grupul lor, cimpanzeii împart hrana unii cu alții și că atunci când fac lucrul acesta ei toți supraviețuiesc mai bine. Din acest fapt însă, nu putem concluziona că Bongo *ar trebui* să dea din bananele sale altora sau că altminteri ar deveni imoral deoarece n-a contribuit la supraviețuirea grupului.

Mai mult, atunci când stabilim o vinovăție, noi facem o distincție între un act accidental și același act comis cu premeditare. Comportamentul este același, dar intenția diferă.

De regulă, nu-i învinovătim pe oameni pentru astfel de accidente: dacă un puști n-a intenționat să îi pună piedică unei femei în vârstă nu îl învinovătim.

De asemenea, noi acordăm atenție motivației. Ba încă ne ferim să îl învinovătim pe puștiul cu pricina, chiar dacă i-a pus piedică bătrânei cu bună știință, dacă motivul este acceptabil: de pildă, dacă i-a pus piedică pentru a o împiedica să alerge prin fața unui tren. Hadley Arkes clarifică această deosebire: „Dacă cineva pune mâna pe o casă prin furt sau în urma nerespectării unei înțelegeri de girare a unui împrumut este pe de-a-ntregul posibil ca faptele exterioare din aceste două situații diferite să fie în mod virtual identice – de pildă, când cineva intră într-un garaj ca să ia furtunul de stropit – dar cele două evenimente să aibă fiecare câte o cu totul altă semnificație morală și să ne conducă la judecăți morale foarte diferite.”²⁰²

Motivul și intenția nu pot fi determinate doar urmărind comportamentul. De fapt, un comportament bun ar putea să ne apară drept pătat, în funcție de motivul și intenția care stau la baza lui, ca de pildă a da ceva unui sărac doar ca să fii vorbit de bine, în loc să fii realmente preocupat de soarta omului aceluia. Într-adevăr, se pare că un om poate fi imoral chiar și fără să facă ceva anume, cum ar fi de pildă să pună la cale o faptă rea pe care însă nu este în stare să o săvârșască.

Moralitatea este aceea care ne dezvăluie cum este comportamentul, calificându-l drept bun sau rău. Ea nu este identică cu acesta. Dimpotrivă, moralitatea este ceva mai profund decât tiparele obișnuite ale interacțiunilor interpersonale. Prin urmare, nu putem trage concluzii despre moralitatea animalelor doar întemeindu-ne pe observarea comportamentului lor.

²⁰² Hadley Arkes, *First Things* (Chestiuni de bază), (Princeton: Princeton University Press, 1986), pag. 149.

Moralitatea – explicată sau negată?

Acest fapt ne conduce la o a doua problemă, mai profundă decât prima. Când moralitatea se reduce la tiparele de comportament alese prin intermediul selecției naturale, în vederea supraviețuirii, atunci moralitatea nu se explică; ea este negată. Wright admite deopotrivă acest lucru. În ce privește conștiința, el spune: „Conștiința nu ne face să ne simțim rău în felul în care foamea ne face să ne simțim rău, și nici nu ne face să ne simțim bine așa cum sexul ne face să ne simțim bine. Ne face să simțim că am făcut ceva greșit, sau că, dimpotrivă, am făcut ceva bine. Ne simțim vinovați sau nevinovați. Este surprinzător că un proces atât de amoral și de brut din punct de vedere pragmatic cum este selecția naturală a putut să proiecteze un organ mintal care ne face să ne simțim *ca și cum* am fi în legătură cu un adevăr mai înalt. Cu adevărat este un șiretlic nerușinat.”²⁰³ (italicele ne aparțin)

Evoluționiști ca Wright sunt constrânși în cele din urmă să admită că ceea ce noi considerăm a fi un „adevăr mai înalt” al moralității se dovedește a fi „un șiretlic nerușinat” al naturii, o descriere a comportamentului animal condiționat de mediu în vederea supraviețuirii. Ei zic că noi i-am pus acestui comportament un nume: moralitate. Cu toate acestea, ei susțin că binele și răul nu există cu adevărat.

Oare cimpanzeul Bongo are un comportament cu adevărat moral? Oare înțelege el deosebirea dintre bine și rău? Oare hotărârile lui de a face binele se bazează pe principii morale? Oare când face ceva rău este el vrednic de

²⁰³ Robert Wright, *The Moral Animal* (Animalul moral), (New York: Pantheon, 1994), pag. 212.

a fi învinovățit și pedepsit? Bineînțeles că nu, spune Wright. Bongo pur și simplu face într-un mod primitiv același lucru pe care oamenii îl fac într-un mod mai sofisticat. Noi reacționăm în conformitate cu condiționările noastre genetice, în acord cu un program „proiectat” în milioane de ani de evoluție.

Filosoful Michael Ruse admite că evoluția și moralitatea obiectivă nu se potrivesc: „Considerată ca fiind un set de afirmații justificabile rațional despre ceva obiectiv, etica este o iluzie. Apreciez când cineva îmi spune „iubește-l pe aproapele tău ca pe tine însuși”, crezând că se referă la ceva de deasupra și de dincolo de noi înșine. ...Totuși... acest slogan nu are în realitate nicio bază. Moralitatea este doar un ajutor în vederea supraviețuirii și a înmulțirii [speciei]... și orice alt sens al său mai profund este o iluzie.”²⁰⁴

Abordarea evoluționistă nu explică moralitatea, ci o neagă. Dimpotrivă, ea explică de ce noi credem că adevărurile morale există, când, de fapt, ele nu există.

De ce să fii bun mâine?

Această a treia observație dă în vileag o a treia și cea mai serioasă obiecție adusă ideii că evoluția ar fi potrivită să explice moralitatea. La o singură întrebare nu se poate niciodată răspunde printr-o evaluare a eticii prin prisma evoluției: de ce ar trebui să fii bun mâine?

Una din caracteristicile distinctive ale moralității este acest „ar trebui”, adică obligativitatea ei. Totuși, părerea că

²⁰⁴ Michael Ruse, „Evolutionary Theory and Christian Ethics” (Teoria evoluției și etica creștină) în lucrarea *The Darwinian Paradigm* (Paradigma darwiniană), (London: Routledge, 1989), pag. 262, pp. 268-269. Citat de William Lane Craig în „The Indispensability of Theological Meta-Ethical Foundations for Morality” (Indispensabilitatea fundamentelor teologice meta-etice ale moralității), (articol nepublicat), pag. 3.

moralitatea ar fi un simplu comportament este doar descriptivă. De vreme ce moralitatea este în mod esențial prescriptivă – fiindcă ea ne spune *cum ar trebui* să stea lucrurile, în opoziție cu modul în care *stau* lucrurile – și de vreme ce toate opiniile evoluționiste despre comportamentul moral sunt descriptive, înseamnă că evoluția nu poate fi luată în considerare în privința celui mai important lucru care trebuie să fie explicat: acest „ar trebui” al moralității.

La o întrebare chiar trebuie să dăm răspuns: de ce ar trebui cimpanzeul (sau, de fapt, omul) să nu fie egoist? Răspunsul evoluționismului ar putea fi că, atunci când suntem egoiști, prejudiciem întregul grup din care facem parte. Totuși, acest răspuns presupune o altă valoare morală, respectiv faptul că ar trebui să fim preocupați de binele grupului. Dar de ce ar trebui să ne preocupe lucrul acesta? Evoluționiștii ar răspunde că dacă grupul nu supraviețuiește atunci nici specia nu supraviețuiește. Dar de ce ar trebui să ne pese nouă de supraviețuirea speciei?

Aici e problema. Răspunsurile menite să explice moralitatea depind în cele din urmă de o primă noțiune morală, care le ține laolaltă. Întemeindu-ne pe o concepție evoluționistă, nu este greu să explicăm de ce nu ar trebui să fim egoiști, sau de ce să nu furăm, sau să nu violăm sau să nu ucidem mâine, fără să introducem pe furiș ideea de moralitate în răspunsul nostru.

Explicația evoluționistă eviscerează moralitatea, reducând-o la simpla descriere a comportamentului. Cel mai bun lucru pe care explicația darwinistă îl poate face – dacă este să reușească acest lucru – este să explice comportamentul *trecut*. Ea nu ne poate da informații cu privire la acțiunile viitoare. Esența moralității este tocmai de a prescrie, nu de a descrie. Așa cum am văzut, evoluția ar putea fi o explicație pentru existența comportamentului pe

care alegem să îl numim moral, dar nu ne dă niciun motiv de ce ar trebui să ascultăm de vreo regulă morală în viitor. Dacă cineva mă contrazice că am avea obligația morală de a evolua, atunci am câștigat. Căci dacă avem anumite obligații morale care ne preced evoluția, atunci înseamnă că evoluția însăși nu poate fi sursa acestora.

Evoluționiștii se înșeală în privința eticii

Darwiniștii optează pentru explicația evoluționistă a moralității fără ca acest lucru să fie îndreptățit îndeajuns. Pentru ca explicația lor naturalistă să meargă, moralitatea trebuie să țină de gene. Atunci, binele și înclinațiile benefice pot fi alese prin intermediul procesului de selecție naturală. Natura, prin mecanismele chimiei genetice, cultivă acele comportamente pe care noi le etichetăm drept moralitate.

Așa cum am văzut, acest fapt creează două probleme. Prima este că evoluția nu explică ceea ce ar trebui să explice. Ea poate doar să fie luată în seamă în ce privește comportamentul pre-programat, dar nu în ce privește alegerile morale. Prin chiar natura lor, alegerile morale pot fi făcute doar de niște agenți liberi. Ele nu sunt determinate de niște mecanisme interne.

În al doilea rând, explicația darwinistă reduce moralitatea la o simplă descriere a comportamentului. Totuși, moralitatea pentru care evoluția trebuie să fie luată în calcul implică mai mult decât comportamentul. Ea implică cel puțin motivul și intenția deopotrivă. Amândouă sunt elemente imateriale, care nu pot nici măcar în principiu să evolueze în sens darwinist.

Mai mult, această părere despre moralitate, fiind doar una descriptivă, ignoră cea mai importantă întrebare morală: de ce ar trebui să mă comport moral *măine*?

Evoluția nu poate răspunde la această întrebare. Moralitatea însă poruncește cum ar trebui să fie comportamentul nostru viitor. Darwinismul poate doar încerca să descrie de ce oamenii s-au comportat într-un anume fel în trecut.

Evoluția nu explică moralitatea. Bongo nu este un cimpanzeu rău; el este un cimpanzeu și-atâta tot. Lui nu i se aplică regulile morale. Așa că mănâncă-ți banana în tihnă, Bongo!

Capitolul 16

De ce moralitate?

De unde vin principiile morale? De ce se aplică numai ființelor omenești? Sunt ele rezultatul întâmplării? Care este concepția despre lume și viață în care moralitatea are sens? Și, așa cum tocmai am întrebat mai devreme: De ce moralitate?

Putem răspunde la aceste întrebări, simplu, reflectând cu privire la natura regulilor morale. Făcând observații despre efect – adică despre moralitate – putem să ne întrebăm care sunt caracteristicile ei și care ar putea fi cauza ei?

Patru observații

Primul lucru pe care îl observăm la regulile morale este că, deși ele există, totuși nu sunt niște lucruri fizice, deoarece nu au niciun fel de proprietăți fizice. Așa că n-o să ne împiedicăm de ele noaptea, pe întuneric. Nu ocupă nici spațiu. Nu au nici greutate. Nu au niciun fel de caracteristici chimice. Dimpotrivă, regulile morale sunt lucruri imateriale pe care le descoperim nu prin intermediul celor cinci simțuri, ci prin procesele gândirii, al introspecției și al reflecției.

Am înțeles, așadar, un adevăr profund. Cu siguranță că am dat peste ceva real. Cu toate acestea, este ceva ce nu poate fi

dovedit empiric și nici descris în termenii legilor de care se ocupă știința. Din acest fapt înțelegem că lumea este cu mult mai mult decât doar universul fizic. Dacă lucrurile imateriale – precum regulile morale – există cu adevărat, atunci concepția materialistă despre lume este falsă.

Această lume invizibilă pare să fie populată de multe alte lucruri, cum ar fi: teoremele, numerele și legile gândirii. Valori precum fericirea, prietenia și credincioșia, există deopotrivă dimpreună cu semnificațiile și limbajul. Ar putea fi vorba chiar și de persoane, precum sufletele, îngerii și alte ființe divine.

Descoperirea noastră ne spune că sunt lucruri care există într-adevăr, lucruri la care știința nu are acces nici chiar în principiu. Unele lucruri nu sunt guvernate de legile cu care se ocupă știința. Prin urmare, știința nu este singura disciplină care ne oferă informații adevărate despre lume. Rezultă, deci, că naturalismul este, de asemenea, o concepție falsă despre lume și viață.

Ca cineva să poată nega oricare din aceste concluzii, el trebuie să respingă existența regulilor morale obiective și, totodată, să răspundă la dificultățile relativismului pe care le-am înfățișat în capitolele precedente.

Faptul că am descoperit regulile morale ne constrânge să ne lărgim modul de înțelegere a naturii realității și să ne deschidem mintea către existența unor noi lucruri care populează tărâmul invizibil al lumii.

Al doilea lucru pe care îl observăm este că regulile morale reprezintă un fel comunicare. Ele sunt afirmații – afirmații inteligente ale unor sensuri care se transmit de la o minte la alta. Afirmațiile acestea îmbracă forma imperativelor sau a poruncilor. O poruncă are sens doar când este vorba de două minți, una care dă porunca și cealaltă care o primește.

Observăm și un al treilea lucru atunci când reflectăm la regulile morale. Ele poartă în sine o forță pe care noi o resimțim *mai înainte* de orice comportament. Aceasta o numim obligativitatea regulilor morale, acel „ar trebui” al

moralității despre care am discutat mai devreme. Regulile morale fac apel la voința noastră constrângându-ne să acționăm într-un anume fel, chiar dacă noi putem să nu ținem seama de forța lor și să alegem să nu ascultăm de ele²⁰⁵.

În al patrulea și cel din urmă rând, noi resimțim un disconfort adânc atunci când încalcăm în mod flagrant regulile morale; o suferință de natură etică ne face conștienți că am făcut ceva rău și că merităm să fim pedepsiți. Acest sentiment de vinovăție aduce cu sine nu doar conștiința aceasta supărătoare ci, totodată, teama că trebuie să dăm socoteală pentru faptele noastre. Abaterea atenției și negarea pot să reducă întrucâtva temporar suferința, dar aceasta nu dispare pe de-a-ntregul niciodată.

Limitarea alegerilor

Aceste patru observații ne furnizează o temelie de pe care putem da răspuns la întrebarea: de ce moralitate? Nu avem nevoie decât să determinăm care sunt alegerile posibile și apoi să ne întrebăm care dintre acestea se potrivește cu observațiile noastre.

Aici vreau să fac o atenționare. În acest punct discuția noastră devine una personală pentru că răspunsul ultim la întrebarea noastră are niște ramificații serioase cu privire la modul cum ne trăim viața. Am putea fi ispitiți să părăsim

²⁰⁵ Unii obiectează împotriva termenului de „lege morală” pentru că legile morale pot fi încălcate, în vreme ce legile naturale descoperite de știință sunt inviolabile. Avem două răspunsuri. În primul rând că nu este deloc evident că legile descoperite de știință nu ar putea fi încălcate niciodată. Minunile impun suspendarea legilor naturale, iar aceste minuni par cel puțin posibile, dacă nu chiar efective, câtă vreme nu susținem în mod arbitrar naturalismul. În al doilea rând că legile morale diferă de legile naturii tocmai în această privință. Natura legii morale este astfel încât legea poate fi încălcată de faptele dotate cu voință morală liberă. Dacă nu ar putea fi încălcată, ea nu s-ar califica drept legea morală.

gândirea riguroasă când suntem constrânși să ne confruntăm cu niște concluzii care ne incomodează. Deoarece ne confruntăm cu un număr limitat de opțiuni, suntem nevoiți să alegem ceva. Când întreaga paletă de opțiuni ne devine clară, atunci respingerea uneia înseamnă alegerea alteia.

Opțiunile noastre sunt limitate la trei. Prima: moralitatea este pur și simplu o iluzie. A doua: regulile morale există, dar ele sunt simple accidente, produsul întâmplării. A treia: regulile morale nu sunt accidentale, ci sunt un produs al inteligenței. Care dintre aceste opțiuni este mai logică având cele patru observații ale noastre despre moralitate?

Unii susțin că principiile morale pur și simplu nu există. Ele nu sunt nimic altceva decât niște iluzii, niște închipuiri folositoare care ne ajută să trăim în bună înțelegere unii cu alții. Așa cum am văzut, acesta este răspunsul relativistului, pe care l-am găsit atât de nesatisfăcător în capitolul al 7-lea.

Alții apucă pe alt drum. Ei admit că deși legile morale obiective trebuie să existe, totuși ele sunt niște accidente. Găsim că ele fac parte din zestrea universului, ca să zicem așa, dar că nu au nicio explicație și că nici noi nu avem nevoie de vreo astfel de explicație.

Răspunsul acesta nu stă în picioare dintr-un motiv foarte bun și anume că regulile morale, dacă nu au niciun temei și nu se justifică, nu trebuie respectate. Un exemplu ne-ar ajuta să ilustrăm acest fapt. Într-o seară, în timpul unui joc de scrabble, observi fraza „nu te duce” formată din literele împrăștiate pe tabla de joc. Este aceasta o poruncă pe care ar trebui să o ascuți? Sigur că nu. Ea este doar o simplă înșiruire de litere.

Poruncile reprezintă niște comunicări care au loc între două minți. Putem concepe că întâmplarea poate crea o regulă morală aparentă, dar ea nu este totuși o poruncă de

vreme ce nimeni nu ți se adresează. Deoarece fraza este accidentală, ea poate fi ignorată fără teamă.

Chiar dacă în spatele comunicării se găsește o persoană, am putea ignora porunca dacă ea nu e susținută de cineva cu autoritatea potrivită. Dacă mă găsesc într-o intersecție și îmi ridic brațul, mașinile ar putea să oprească, că așa vor șoferii, dar ei nu au obligația să oprească la semnalul meu. Ar putea să mă ignore, fără să se teamă că ar putea fi pedepsiți, pentru că eu nu am autoritatea necesară pentru a dirija traficul. Dacă în locul meu s-ar afla însă un ofițer de poliție, atunci mașinile ar trebui să oprească.

Care este deosebirea dintre mine și polițist? Autoritatea mea nu este întemeiată. Ea nu stă pe o temelie solidă. Dimpotrivă, poliția reprezintă statul, deci autoritatea ei este întemeiată. Polițiștii sunt reprezentanți legitimi ai statului, pe care acesta îi numește pentru a-i duce la îndeplinirea voința.

Prin urmare, atunci când avem de-a face cu autoritatea potrivită, care operează în perimetrul său legitim, legea posedă forță morală. Dacă oamenii încalcă o astfel de lege, ar putea fi pedepsiți. Același lucru este valabil și în cazul legilor morale. Aceste legi au putere dacă în spatele lor stă autoritatea cuvenită. Dimpotrivă, regulilor morale care apar din întâmplare, le lipsește o astfel de temelie.

Cea de-a doua opțiune cade pentru că nu explică trei din caracteristicile importante pe care am observat că le are moralitatea. Moralitatea apărută la întâmplare nu este o comunicare între două minți și tocmai de aceasta nu poate fi imperativă. Nu poate fi luată în seamă în ce privește obligativitatea ei, asemeni oricărei alte legi morale, și nici în ce privește vinovăția și teama de pedeapsă pe care omul le resimte atunci când încalcă niște reguli morale adevărate.

Așa că, în ce privește sursa moralității, ne mai rămâne un singur răspuns. Dacă moralitatea nu este nici o iluzie și nici

produsul întâmplării oarbe, atunci înseamnă că principiile morale trebuie să fie rezultatul unui Creator inteligent. Legile morale universale a căror obligativitate o resimțim cu adevărat necesită existența unui Creator a cărui țărâm legitim este chiar universul, și care are atât autoritatea morală de a-și impune legile, cât și puterea supremă de a face dreptate în chip desăvârșit.

Ce anume explică cel mai bine existența moralității? Un Dumnezeu personal al cărui caracter reprezintă standardul absolut al bunătății. O forță impersonală, nu se potrivește, deoarece regula morală cuprinde în sine atât o afirmație cât și o poruncă; ambele sunt caracteristice doar minții. Eticianul Richard Taylor explică: „Datoria este ceva ce se așteaptă de la noi... dar noi nu putem datora ceva decât unei sau unor persoane. În izolare nu există un astfel de lucru precum datoria... Nu putem înțelege conceptul de obligație morală dacă îl rupem de ideea de Dumnezeu. Cuvintele ar putea rămâne, dar sensul lor s-a dus.”²⁰⁶

Numai una dintre cele trei opțiuni despre moralitate are sens: un Dumnezeu personal a creat atât domeniul lucrurilor materiale, cât și pe cel al celor imateriale. Legile morale ne sugerează un Dătător al acestora, Cineva care ne comunică dorințele Sale prin intermediul acestor legi. El așteaptă să ascultăm de aceste imperative ale Sale.

Totodată existența lui Dumnezeu explică și obligativitatea moralității. Etica este bine întemeiată, pentru că Dumnezeu reprezintă autoritatea necesară pentru legile morale. Universul este proprietatea Sa fiindcă El l-a creat și El are dreptul să-l guverneze.

Suferința de natură etică – vina morală reală – are, de asemenea, sens în cadrul explicației noastre. Moravurile nu

²⁰⁶ Richard Taylor, *Ethics, Faith and Reason* (Etica, credința și rațiunea), (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1985), pp. 83-84.

sunt doar niște principii imateriale, ci niște porunci personale, astfel încât încălcarea lor nu înseamnă doar a strica niște reguli, ci și o ofensă adusă Persoanei care le-a creat. Filosoful danez Søren Kierkegaard²⁰⁷ a arătat că omul nu ar putea să aibă nicio idee despre Dumnezeu dacă Acesta nu ar exista.

Unii încearcă să susțină că pentru a fi morali ei nu au nevoie de Dumnezeu, că ei pot să își trăiască viața moral, chiar dacă nu cred într-o Ființă Divină. Totuși, nimeni nu susține că un ateu nu poate să se poarte într-un fel pe care l-am putea numi moral. Adevărata întrebare este însă: de ce *ar trebui* el să se poarte moral? Călugărul trapist Thomas Merton o formulează astfel: „În numele cui sau a ce îmi ceri tu să mă port moral? De ce să ajung în punctul, deloc plăcut, de a-mi refuza plăcerile pe care mi le doresc, în numele unui standard care există numai în închipuirea ta? De ce să mă închin închipuirilor tale, pe care mi le impui în numele nimănui?”²⁰⁸

Un ateu moral se aseamănă cu cineva care stă în fața unei mese puse, dar care nu crede în lucrători agricoli, în crescători de animale, în pescari sau bucătari. El crede doar

²⁰⁷ Søren Aabye Kierkegaard (1813–1855) – scriitor, filosof (existențialist) și teolog danez din sec. al 19-lea în miezul concepției căruia se găsește omul rob de condiția sa umană, constrâns să își aleagă singur destinul. Omul îi apare ca fiind sfâșiat de paradoxul de a sta între un Dumnezeu de neînțeles, căruia trebuie să i se supună, și disperarea sa, ca individ părăsit într-o lume în care trebuie să existe, dar care i se refuză. La Kierkegaard disperarea nu este o agonie, ci o pierdere a individului. Omul trebuie să-și aleagă, respectiv să-și determine singur destinul în haosul existenței. În fața dilemei „Ori, ori” (*Enten – Eller*), pentru a ieși din plictiseala existențială, omul pendulează mereu între un hedonism rafinat și disperarea pentru care îi lipsesc mijloacele de consolare – n.trad.

²⁰⁸ Așa cum pare citatul dat de Philip Yancey în articolul „The Other Great Commission” (Cealaltă mare trimitere) din revista *Christianity Today* (Creștinismul astăzi) nr. 7, octombrie 1996, pag. 136.

în bucatele care-i stau înaintea, fără nicio explicație și fără să le cunoască sursa. E caraghios de-a dreptul. Ori bucatele sunt o iluzie, ori i le-a dat cineva. În același fel, dacă principiile morale există, așa cum am argumentat, atunci trebuie să ținem seama de o cauză potrivită să le explice ca fiind efectul său. Soluția cea mai rezonabilă este Dumnezeu.

Verdictul final

Înfrângerea relativismului ne face să nu putem evita anumite concluzii. Dacă relativismul este greșit, atunci o formă oarecare de obiectivism moral trebuie că este adevărată. Prin urmare, principiile morale există. Nu este necesar să prezentăm o lucrare completă de îndrumări etice ca să ne dovedim pledoaria. Chiar dacă numai un singur absolut moral există, el ne invită să ne întrebăm: care este concepția despre lume și viață care explică această singură regulă morală?

Ateismul nu este în stare să dea răspunsul. Și nici cele mai multe din religiile orientale. Dacă realitatea este o iluzie²⁰⁹, așa cum susțin ele, atunci, în cele din urmă,

²⁰⁹ În hinduism (precum și în yoga, budism, jainism, sikhism etc.) lumea în care trăim nu este realitatea ultimă, ci o iluzie – *maya* (în lb. sanscrită). Inițial, realitatea a fost una singură. La un moment dat ea s-a divizat în nenumăratele fenomene ale universului care ne apar ca fiind realitatea însăși, deși ele nu sunt decât bucățele care indică spre o realitate și unitate originară de dincolo și mai presus de ceea ce cunoaștem prin simțuri. Metafora cea mai uzitată este cea a apei: fiecare făptură, lucru sau fenomen cosmic nu reprezintă decât o picătură de apă din oceanul primordial. Picătura de apă trebuie să se unească cu oceanul, să se piardă în el, pentru a se reface unitatea primordială. Suferința omului provine din această conștiință scindată a lui, din faptul că nu realizează că între el și restul cosmosului nu există nicio separare, că de fapt nu există nicio dualitate precum bine-rău, mult-puțin, finit-infinit etc. – toate fiind una. Când omul

deosebirea dintre bine și rău devine o absurditate. Ideea de Dumnezeu din iudeo-creștinism și islamism trebuie să fie adevărată, dacă este să fie luată în calcul așa cum se cuvine pentru explicarea legilor morale²¹⁰.

Moralitatea care-și are înfipte rădăcinile în Dumnezeu explică setea noastră de dreptate – dorul nostru după acea zi a judecății finale, când tot răul va fi îndreptat, când suferința va înceta și când cei vinovați vor fi pedepsiți, iar cei drepți își vor primi răsplata.

De asemenea, ea explică și sentimentul nostru de teamă. Noi ne simțim vinovați tocmai pentru că *suntem* vinovați. Adânc în noi înșine știm că am jignit o Ființă de o desăvârșită moralitate care deține autoritatea legitimă de a ne pedepsi pentru fapta noastră. De asemenea, noi știm că va trebui să răspundem pentru nelegiuirile noastre înaintea lui Dumnezeu.

Vedeți acum de ce relativismul este atât de atrăgător? Relativiștii par să creadă că dacă pot scăpa de ideea de moralitate și de cea de Dumnezeu, atunci vinovăția și pedeapsa vor dispărea și ele. Este ca și cum am spune că dacă înlăturăm medicii și spitalele, atunci bolile și suferința vor dispărea și ele. Este o prostie.

În cele din urmă, noi trebuie să acceptăm una din aceste două alternative. Fie că relativismul e adevărat, fie că moralitatea. Fie că trăim într-un univers în care moralitatea

devine conștient de această iluzie aparentă și de faptul că el trebuie „să se dizolve în oceanul primordial”, să devină „una cu totul” – în aceasta constând „mântuirea” lui, în „contopirea cu întregul” – atunci putem vorbi despre iluminarea lui; el a priceput cum stau lucrurile, a identificat iluzia și de acum înainte nu îi mai trebuie decât niște mijloace adecvate pentru a o combate și „a se uni cu întregul” – n.trad.

²¹⁰ Pentru o critică a gândirii orientale sau a celei de tip New Age, vezi Capitolul al 6-lea din cartea lui Francis J. Beckwith și Stephen Parrish *See the Gods Fall: Four Rivals to Christianity* (Iată cum cad zeii: patru potrivnici ai creștinismului), (Joplin, Missouri: College Press, 1997).

este un concept gol de sens și, prin urmare, suntem condamnați pentru totdeauna la tăcere în privința chestiunilor morale, fie că regulile morale există și atunci noi suntem răspunzători înaintea unui Dumnezeu moral care ne cere socoteală pe baza legii Lui.

Nu există alte opțiuni. Așa cum a formulat-o Francis Schaeffer: „Acestea nu sunt răspunsuri probabilistice; ele sunt singurele răspunsuri posibile. Ori așa, ori nicicum altcumva.”²¹¹. Dacă unul dintre aceste două răspunsuri este greșit, atunci cu siguranță că celălalt este adevărat.

* * *

²¹¹ Francis Schaeffer, *He is There and He is not Silent* (El există și nu tace), vol. 1 din seria *The Complete Works of Francis Schaeffer* (Francis Schaeffer, Opere complete), (Wheaton, Illinois: Crossway, 1982), pag. 303. („El există și nu tace” reprezintă partea a 3-a din *Trilogia* lui Francis Schaeffer, apărută și în limba română – n.trad.)

Bibliografie selectivă

- Adler Mortimer, *Ten Philosophical Mistakes*, New York: Macmillan, 1985
- Aristotle, *Metaphysics*
- Arkes Hadley, „A Pride of Bootles Friends: Some Melacholy Reflections on the Current State of the Pro-life Movement”, în *Life and Learning IV: Proceedings of the Fourth University Faculty for Life Conference*, editor Joseph Koterski, Washington D.C.: University Faculty for Life, 1995
- Arkes Hadley, „Odd Couples: The Defence of Marriage Act Will Firm Up the Authority of the States to Reject Gay Marriage”, *National Review* 48, 12 august 1996
- Arkes Hadley, „Questions of Principle, Not Predictions: A Reply to Macedo” *The Georgetown Law Journal* 84, Revista facultății de drept Georgetown), 1995
- Arkes Hadley, „A Culture Corrupted”
- Arkes Hadley, „Questions of Principle”
- Asante Molefi Kete, *Afrocentricity*, Trenton, 1988
- Beauchamp Tom L., Childress James, *Principles of Biomedical Ethics*, New York: Oxford University Press, 1989
- Beauchamp Tom L., *Philosophical Ethics: An Introduction to Moral Philosophy*, New York: McGraw-Hill, 1991
- Beauchamp Tom L., *Philosophical Ethics: An Introduction to Moral Philosophy*, New York: McGraw-Hill, 1982
- Beauchamp V. Tom L., *Philosophical Ethics: An Introduction to Moral*, New York: McGraw-Hill, 1991
- Beckwith Francis J., „The Epistemology of Political Correctness”, *Public Affairs Quarterly*, octombrie 1994
- Beckwith Francis J., *Politically Correct Death: Answering the Arguments for Abortion Rights*, Grand Rapids: Baker, 1993

- Beckwith Francis J., Bauman Michael, editori, *Are You Political Correct? Debating America's Cultural Standards*, Buffalo: Prometheus, 1993
- Beckwith Francis J., Parrish Stephen *See the Gods Fall: Four Rivals to*, Joplin, Missouri: College Press, 1997
- Beckwith Francis J., *That's No White Male, That's My Husband, or Affirmative Action and the Civil Rights Vision*, Reno, Nevada: Nevada Policy Research Institute, 1996
- Bennett William J., „Revolt Against God: America's Spiritual Despair”, *Policy Review*
- Biblia*, trad. Dumitru Cornilescu
- Billingsly Lloyd, „The Ugly Sound of Racial Discord”, *Washington Times*, 14 noiembrie 1996
- Blackmun Harry, „Excerpts from Opinion in *Roe vs. Wade*”, *The Problem of Abortion*, ediția a 2-a, editor Joel Feinberg, Belmont, California: Wadsworth, 1984
- Bloom Allan, *The Closing of the American Mind*, New York: Simon and Schuster, 1987
- Bork Robert H., „Our Judicial Oligarchy”, în *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*, noiembrie 1996
- Coolidge David Orgon, *Same-Sex Marriage?*, Wynnewood, Pennsylvania: Cross-roads, 1996
- Craige Betty Jean, *Reconnection: Dualism to Holism in Literary Study*, Athens, Georgia: University of Georgia Press, 1988
- D'Souza Dinesh, *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*, New York: Free Press, 1991
- D'Souza Dinesh, *The End of Racism: Principles for a Multicultural Society*, New York: Free Press, 1995
- Dawkins Richard, *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*, 1986.
- Dworkin Ronald, „When it is right to die?”, *New York Times*, 17 mai 1994
- Edwards Paul, editor, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol.4, New York Macmillan, 1967
- Egan Timothy, „Federal Judge Says Ban on Suicide Aid Is Unconstitutional”, *New York Times*, 5 mai 1994

- Fish Stanley, „There Is No Such Thing As Free Speech And It's Good Thing, Too”, *Are You Politically Correct?*, editori Beckwith și Bauman
- George Robert P., Bradley Gerard V., „Marriage and the Liberal Imagination”, *The Georgetown Law Journal* 84, 1995
- Glendon Mary Ann, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, New York: Free Press, 1991
- Guinness Os, „The Journey: A Thinker's Guide to an Intelligent Faith”, dintr-o prezentare înregistrată audio susținută în 1995 la Universitatea din Michigan, Veritas Forum. Disponibilă la telefon 800-585-1070.
- Hadley Arkes, *First Things: An Enquiry into the First Principles of Morals and Justice*, rinceton: Princeton University Press, 1986
- Harris James E., *Against Relativism*, Chicago: Open Court, 1992.
- Hittinger Russell, „A Crisis of Legitimacy”, *Free Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life* 67, noiembrie 1996
- Hittinger Russell, „A Crisis of Legitimacy”
- Hobbes Thomas, *Leviathan*
- Hoff Sommers Christina, „Teaching the Virtues”, *AFA Journal*, ianuarie 1992
- Howe Irving, „The Value of the Canon”, *Are You Politically Correct?*
- Hume David, „Universal Principle of the Closed Frame”, *The Enquiry Concerning Morals*
- Jackson Robert H, „Closing Address in the Nuremberg Trial”, în *Proceeding in the Trial of the Major War Criminals before the International Military Tribunal* 1948
- Jaffa Harry V., „Sodomy and the Dissolution of Free Society”, *Do the Right Thing*, editor Beckwith,
- Kreeft Peter, Tacelli Ronald K., *Handbook of Christian Apologetics*, Downers Grove, Ill: Intervarsity Press, 1994
- Lee Patrick, *Abortion and Unborn Human Life*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1996
- Lee Spike, „The Playboy Interview”, *Playboy*, iulie 1991

Lewis C.S., *Mere Christianity*

Lewis C.S., *The Abolition of Man*, New York: Collier Macmillan, 1955

Los Angeles Times, 22 august 1992

Luther King Martin Jr., *Letter from the Bormingham Jail, The Right Thing to Do: Basic Readings in Moral Philosophy*, editor James Rachels, New York: McGraw-Hill, 1989

Mann Coramae Richey, „The reality of a Racist Criminal Justice System”, *Criminal Justice Research Bulletin*, 1987

Martin Jerry L. în articolul „University as Agent of Social Transformation”, *Academic Questions* nr.6, 1993

McCallum Dennis, editor, *The Death of Truth: What's Wrong with Multiculturalism, the Rejection of Reason, and the New Postmodern Diversity*, Minneapolis: Bethany House, 1996

Mill John Stuart, *Utilitarianism*, Indianapolis: Bobbs Merrill, 1957

Min Choi Jung, Murphy John W., *The Politics and Philosophy of Political Correctness*, Westport, Connecticut: Praeger, 1992

Mohr Richard, *Do the Right Thing: A Philosophical Dialogue on the Moral and Social Issues of Our Time*, editor Francis J. Beckwith, Belmont, California: Wadsworth, 1996

Monroe Kelly, editor, *Finding God at Harvard*, Grand Rapids: Zondervan, 1996

Monroe Kelly, *Finding God at Harvard*, Grand Rapids: Zondervan, 1996

Montgomery John Warwick, *The Law above the Law*, Minneapolis: Bethany House, 1975

Moreland J.P. „A Defense of the Substance Dualist View of the Soul”, *Christian Perspective on Being Human: A Multidisciplinary Approach to Integration*, editori J.P. Moreland și David M. Ciochi, Frand Rapids: Bakers, 1993

Moreland J.P., Mitchell John, „Is the Human Person a Substance of The Substance or a Property-Thing

Moreland J.P., *Scaling the Secular City*, Grand Rapids: Baker, 1987
New York Times din 26 și 29 martie 1992

Pojman Louis P. ,*What Can We Know? An Introduction to a Theory of Knowledge*, Belmont, California: Wadsworth, 1995

- Pojman Louis P., *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*, Belmont, California: Wadsworth, 1995
- Pojman Louis P., *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Belmont, California: Wadsworth, 1990
- Prager Dennis, „Just Another Two Days in the Decline of America”, *The Prager Perspective*, 1 ianuarie 1997
- Prager Dennis, „Multiculturalism and the War Against Western Values”, înregistrare audio, 7 octombrie 1991, disponibilă prin Ultimate Issues, 800-225-8584.
- Quigley Lillian, *The Blindmen and the Elephant*, New York: Charles Scribner's, 1959
- Quindlen Anna, articolul „All of these are you”, *New York Times*, 30 iunie 1992
- Rawls John, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971
- Rawls V. John, *Political Liberalism*, New York; Columbia University Press, 1993
- Raz Joseph, *The Morality of Freedom*, (1986)
- Reisman George, „The Racist Road to Barbarism”, *Do the Right Thing: A Philosophical Dialogue on the Moral and Social Issues of Our Time*, editor Francis J. Beckwith, Belmont, California: Wadsworth, 1996
- Rothenberg Paula S., editor, *Racism and Sexism: An Integrated*, New York: St. Martin's Press, 1988
- Ruse Michael, „Evolutionary Theory and Christian Ethics”, *The Darwinian Paradigm*, London: Routledge, 1989
- Sandel Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, New York: Cambridge University Press, 1983
- Sandra Justices, O'Connor Day, Kennedy Anthony, Souter Davis, „Planned Parenthood vs. Casey”, 1992), *The Abortion Controversy: A Reader*, editori Louis Pojman și Francis J. Beckwith, Belmont, California: Wadsworth, 1994)
- SAT – Scholastic Assesment Test – *test de evaluare școlară* necesar la admiterea la facultate. Este creat de o organizație non-profit College Board, din S.U.A.
- Satinover Jeffrey, *Homosexuality and the Politics of Truth*, Grand Rapids: Baker, 1996

- Saul Stephanie, *New York Newsday*, 20 iulie 1995
- Schaeffer Francis, *He is There and He is not Silent*, vol. 1, *The Complete Works of Francis Schaeffer*, Wheaton, Illinois: Crossway, 1982
- Schlesinger Arthur M. Jr., *The Disuniting of America: Reflections on Multicultural Society*, New York; W.W. Norton, 1992
- Simon Sidney B., Howe Leland W., Kirschenbaum Howard, *Values Clarification*, New York: Hart, 1978
- Smith Danyel, „Harry Allen: Hip Hop's Intellectual Assassin”, *San Francisco Weekly*, 13 februarie 1991
- Spitzer Robert, *Life and Learning IV: Proceedings of the Fourth University Faculty For Life Conference*, editor Joseph Koterski, Washington D.C., 1995
- Sumner William Graham, *Folkways*, Chicago: Ginn and company, 1906
- Swift Jonathan, *Călătoriile lui Guliver*.
- Taylor Richard, *Ethics, Faith and Reason*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1985
- The Defender*, anul 1, nr. 2, mai 1994)
- The Presbyterian Layman*, iulie-august 1996
- Time* din 6 aprilie 1992
- Times Magazine*, 22 martie 1992.
- Vitz Paul, „Why Values Clarification Must Be Rejected”
- Waller Robert James *The Bridges of Madison County*
- World New Digest*, 13 aprilie 1992.
- Wright Robert, *The Moral Animal – Why We Are The Way We Are: The New Science Of Evolutionary Psychology*, New York: Pantheon, 1994
- Yancey Philip în articolul „The Other Great Commission”, *Christianity Today* nr. 7, octombrie 1996
- Yates Steven „Multiculturalism and Epistemology”, *Public Affairs Quaterly* nr. 6
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Catch-22>
- http://en.wikipedia.org/wiki/Double_bind
- http://ro.wikipedia.org/wiki/Non_sequitur
- http://ro.wikipedia.org/wiki/Apelul_la_for%C8%9B%C4%83
- http://ro.wikipedia.org/wiki/Viorica_Agarici

http://ro.wikipedia.org/wiki/Pogromul_de_la_Iași

<http://www.asante.net/>

<http://www.humanitas.ro/humanitas/desfiintarea-omului>

<http://www.humanitas.ro/humanitas/desfiintarea-omului>

<http://www.imdb.com/title/tt0105200/>

<http://www.imdb.com/title/tt1132623/>

<http://www.kerigma.ro/carti.php?detalii=20060>

<http://www.kerigma.ro/carti.php?detalii=20060>

Scriind din experiența dobândită de-a lungul anilor în apărarea valorilor creștine, **Francis Beckwith** și **Gregory Koukl** ne oferă o critică a relativismului moral. Urmând linia de gândire a lui C. S. Lewis și Francis Schaeffer, autorii abordează într-o manieră directă și nesofisticată teme fundamentale de interes creștin.

Deși dezvoltarea relativismului a devenit una din chestiunile dominante ale vremurilor noastre, prezenta carte este una dintre puținele lucrări practice disponibile, care se adresează acestor preocupări. Autorii încep prin a examina dezvoltarea curentului relativismului în ultimele decenii, care, după ce a debutat în cercurile universitare și academice, și-a croit drum către multe din aspectele vieții cotidiene.

Beckwith și Koukl explorează inconsevențele inerente poziției relativiste, sugerează diverse abordări care pot fi folosite de cititor în timpul unei discuții și iau în calcul implicațiile cotidiene ale relativismului, în special în legătură cu subiecte importante precum:

- avortul
- homosexualitatea
- multiculturalismul
- corectitudinea politică
- toleranța

Cartea de față oferă sprijin practic tuturor celor ce doresc să înțeleagă provocările moderne adresate credinței creștine și sistemului său moral, echipându-i mai bine pentru apărarea convingerilor lor. Totodată, studiul va putea fi apreciat ca unul valoros și de către educatorii creștini, liderii Bisericii și de către studenți.



COLECȚIA LUMINA

ISBN 978-973-53-1064-6



9 789735 310646